تحقیقی پیرامون

اجتهاد ائمه

نویسنده:

شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیه رحمه الله

مترجم:

دکتر احمد علی آریانژاد

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست مطالب

دیباچه

به نام آن که جان را فکرت آموخت

نوشته‌ی حاضر ترجمه‌ی رساله‌ی موجز و مفید «**رفـع المـلام عـن الأئمـة الأعـلام**» اثـر احمد بن شهاب الدین معروف به ابن تیمیه است. نویسنده این کتـاب را بـه انگیـزۀ رفـع سرزنش از ائمه دین به رشته تحریر درآورده است، ظاهراً این مهم را در شرایطی به انجام رسانده است که تعارض آرا و تفسیر بعضی از فقها از نصوص کتاب و سنت، اعتراض و سرزنش برخی از دین پژوهان را برانگیخته است، او برای ورود به بحث ضرورت اجتهاد و نیاز به وجود مجتهدین را یک امر بدیهی در نظر گرفته است، و اصل سـخن را متوجـه علت و فلسفۀ تنوع آرای متفاوت و گـاه متضـاد مجتهـدین کـرده اسـت، و بـا اسـتدلال چگونگی پیدایش آرای متنوع و متضاد ائمه را به تصویر کشیده و رموز اختلاف فقهـی را تبیین علمی نموده به گونه‌ای که خواننده با تأمل و تفکر در مطالب موجز و علمی رسـاله درمی‌یابد که اختلاف فقها و ائمۀ مذاهب ناشی از قواعد و اصول علمی اسـت، و مـادامی که این اختلاف ریشه در اصول فقه و ضوابط علمی داشته باشد؛ اولا: مجتهدین به سـبب خطاهای اجتهادی نه تنها سزاوار سرزنش، طعن و طعن نیستند، بلکه برای انجام اجتهاد و تلاش مخلصانه و عالمانه جهت تبیین کتاب و سنت در نزد امت اسلامی از منزلت والایی برخوردارند و در بارگاه الهی نیز مأجور می‌باشند، و براساس آموزه‌های وحی، مـوالات و محبت با آنان به مثابه‌ی وارثان پیامبر یک وظیفه شرعی است؛ ثانیـا: تنـوع و تضـاد آرای مذهبی امری طبیعی و گریزناپذیر است و تلاش برای رفع کامل این گونـه اختلافـات نـه ممکن است و نه مطلوب، زیرا آرای اجتهـادی ناشـی از هـوی و هـوس یـا تمـایلات و مصالح فردی و همچنین منافع سیاسی و مذهبی و حزبی نیست، تا بقـای یـک مـذهب و نابودی بقیه را آرزو کنیم. واقعیت علمی این است که این نظرات برآمده از نگاهی عالمانه

و ضابطه‌مند به کتاب و سنت است و در عین وجود اختلاف و گاهی تضـاد بـا یکـدیگر متکی به اصول و قواعدی است که دست کم از مقبولیت نسـبی برخوردارنـد، از ایـن رو باید کتاب و سنت صحیح را معیار پذیرش یا عدم پذیرش ایـن نظـرات قـرار دارد و بـر اساس فهم بهترین نسل این امت، در دوره‌ی رستاخیز اسلامی و پدیـدۀ فراگیـر «بیـداری اسلامی» در خصوص نحوه‌ی برخورد و تعامل پیرامون مذاهب اسلامی با یکـدیگر اقـدام به ارائۀ الگوی فکری و عملی برآمده از آموزه‌های ناب مکاتب فقهی مختلفی، نمود که در تاریخ تشریع اسلامی ظهور نموده است، در این میـان مکاتـب: اهـل رأی، اهـل حـدیث، مکتب اعتزال و مکتب ظاهری شهرت بیشتری یافته که امروزه نیز در حوزه‌هـای درس و تحقیق، و دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی مورد توجه می‌باشند.

گاهی در مورد جایگاه ائمه و مذاهب چهارگانه دیدگاه‌هایی مطرح می‌شود که نشان از افراط و تفریط دارد، در یک طرف عده‌ای در تقلیـد از ائمـه راه تعصـب و جمـود پیشـه کرده‌اند، به طوری که اگر برای آنان مسلم و قطعی گـردد کـه مـذهب آنـان در مسـأله‌ای ناسازگار با کتاب و سنت است، به خود اجازه‌ی عدول از مذهب متبوع و تقلیدی خود را نمی‌دهند، و در عمل به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویا کتاب و سنت هیچ رسالتی غیـر از توجیه و اثبات مذهب آنان را نـدارد، و بـه زبـان حـال کتـاب و سـنت را بـرای مـذهب می‌طلبند، و نه مذهب را برای کتاب و سنت و نصوص دینی را تابع مذهب می‌سـازند، و نه مذهب را تابع نصوص و شاگردی در مکتب قرآن و رسالت را رها سـاخته و اسـتادی برآنان را پیشه ساخته‌اند. و در سوی دیگر عده‌ای را می‌بینیم که مذاهب مدون مشـهور را بدعتی می‌شمارند که بردین و دینداری تحمیل شده است و بعضاً از بـدگویی بـه ائمـه و پیروان آنان دریغ ندارند، حال آن که نفی مذهب، یا تک مذهبی، و یـا انحصـار در چهـار مذهب یک اصل دینی نیست، و تقلید از یک مذهب خاص مانع شد؛ البتـه در ایـن میـان باید مفهوم اتباع و پیروی جدا کرد.

شایان ذکر است که مذاهب فقهی اسلامی محدود به چهار مذهب نبوده و نیست، مذاهب دیگری غیر از این‌ها وجود داشته است که به لحاظ علمی اعتبار و جایگاه خاصی داشته‌اند و به دلایل تاریخی از ادامهٔ حیات اجتماعی باز مانده‌اند که امروزه فقط در حوزه‌های تدریس و تحقیق و تألیف آثار فقهی نوین و همچنین پایان‌نامه‌های تحصیلی سطوح عالی از آن‌ها استفاده می‌شود. عبدالله بن بشرمه (متوفی ١٤٤ هـ)، محمد بن عبدالرحمن قاضی کوفه (متوفی ١٤٨ هـ)، عبدالرحمن بن عمرو اوزاعی (متوفی ۱۵۷ هـ)، سفیان ثوری (متوفی ١٦١ هـ)، اسحاق بن راهویه (متوفی ٢٣٨ هـ)، و ابراهیم بن خالد بغدادی معروف به ابوثور (متوفی ٢٤٦ هـ) از جمله ائمهٔ آن مذاهب هستند، اصول فقه این بزرگان نزدیک به مکاتب فقهی مدون است، اما آرای فقهی آنان محدود به نظرات فقهی مذاهب مشهور چهارگانه نیست؛ مثلاً از نکات جالب توجه برای طرفداران حقوق زن این است که در مذهب طبری و مذهب ظاهری، زنان اجازه دارند در کلیه‌ی امور، قضاوت و دادرسی نمایند، حال آن که امام ابوحنیفه فقط در امور مالی برای زنان حق قضاوت قائل شده است و مذاهب دیگر به طور کلی برای زنان چنین حقی را قائل نشده‌اند[1].

تقلید به معنای رایج یعنی مراجعه‌ی شخص غیر متخصص به یک فرد متخصص که هم وجاهت شرعی دارد، و هم عقل سلیم برآن صحه می‌گذارد، و مهم آن که تقلید از هریک از مذاهب اسلامی شرعاً و عقلاً جایز است، و یک مقلد می‌تواند به مثابه‌ی یک تصمیم از مذهب متبوع خود عدول نموده و از هرامام دیگری که بخواهد تقلید نماید. فرقی نمی‌کند که این امر به طور کلی باشد، و یا در بابی از ابواب فقه و یا در برخی از احکام، از امام دیگری تقلید نماید.

بدیهی است که این مهم باید در سایه‌ی ضوابط حکیمانه و آگاهی و اخلاص والتزام اعتقادی و عملی به کتاب و سنت و به دور از هرگونه هوی و هوس و به بازی‌گرفتن

۱- فلسفه قانونگذاری در اسلام، دکتر صحی محمصانی ترجمه اسماعیل گلستانی ص ٦٣ و ۵۹.

احکام دینی، و خدشه‌دارکردن منزلت ائمه و سایر صاحب‌نظران دینی به انجام رسد، به علاوه چنانچه مقلدی در مسأله‌ای از مسائل دینی به تحقیق بپردازد و در یک پژوهش ضابطه‌مند و متکی به کتاب و سنت به نتیجه‌ای مغایر با مذهب متبوع خود برسد، در آن مسأله‌ی خاص مجاز به تقلید نیست و به عنوان یک وظیفه‌ی شرعی باید به علم، و به سخن دیگر به دانش و اجتهاد خویش عمل نماید؛ چرا که به تعبیر علما، اجتهاد و تقلید تجربه‌پذیر هستند و ممکن است که یک شخص مقلد، در مسأله یا مسائلی مجتهد باشد.

بدیهی است رهایی از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت مطلوب مستلزم وجود افراد توانمند و مخلصی است که همگان را در فرصت‌های مناسب از طریق مقاله، سخنرانی، تدریس، دعوت و ارشاد به اعتدال فرا خوانند و در این راستا عموم را به رعایت اصول و ضوابط محکم برگرفته از کتاب و سنت، و سیرت عملی پیغمبر، و گفتار و کردار شاگردان رسول اکرم وائمه‌ی مذاهب فرا خوانند، و در عین حال نادرست و ناکارآمدبودن افکار و رفتارهای مبتنی برافراط و تفریط را تبیین نمایند.

واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که ائمه‌ی مذاهب از جمله افراد کم‌نظیری هستند که به دلیل برخورداری از توانمندی‌های فردی توانسته‌اند در عرصه‌های فکر، فقه، و عمل دینی مؤثر باشند و در نزد اهل علم و ادب، و در بین خاص و عام، مقام رفیع و جایگاه ارزشمندی بیابند. استقلال در اصول اجتهاد، انگیزه‌ی قوی الهی در شناخت و ابراز حق، تواضع و بی‌توجهی به اربابان زر و زور و تزویر، شناخت عمیق و همه جانبه از شرع و مقاصد شریعت، و روشن‌بینی و ژرف‌نگری و نکته سنجی‌های ظریف علمی بخشی از خصوصیات شخصیتی آن‌هاست که نقش برجسته‌ی آنان را در تمدن و میراث اسلامی انکارناپذیر ساخته است.

علاوه برعدم دسترسی به حدیث صحیح پیامبر برخی از اصول و ضوابط علمی و

عوامل مولد آرای متنوع مجتهدین به شرح زیر است:[1]

۱ -کلمۀ «قُرء» در لغت عرب هم به معنای «طُهر» و هم به معنای «حَیض» به کار رفته است؛ لذا مجتهدین در تفسیر آیه‌ی ۲۲۸ سوره‌ی بقره ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ آرای مختلف و متضادی را بیان کرده‌اند که هیچ یک از آنان را نمی‌توان از نظر دور داشت، زیرا زبان عرب مؤید هردو دیدگاه است.

۲ -ائمه به همه‌ی احادیث احاطه نداشته‌اند، و چه بسا که از وجود برخی از احادیث بی‌اطلاع باشند، چنانکه برخی از صحابه نیز از سنت قوی پیامبرﷺ در بعضی از موارد بی‌اطلاع بوده‌اند.

۳ -گاهی ائمه در زمینه‌ی اعتبار و ارزش یک حدیث اختلاف‌نظر داشته‌اند، و فتاوای مختلف آن‌ها ناشی از دیدگاه‌های مختلفی است که در خصوص صحت و سقم یک حدیث دانسته‌اند.

٤ -برخی از ائمه برای قبول «خبر واحد» قائل به شروطی بوده‌اند، و بعضی دیگر حدیث واحد را بدون قید و شرط پذیرفته‌اند.

٥ -گاهی ائمه در دلالت یک حدیث، اختلاف‌نظر داشته‌اند، به طوریکه یکی مدلول حدیث را به گونه‌ای می‌شناسد که دیگری چنین دلالتی را برنمی‌تابد.

٦ -گاهی یک امام، به نسخ، یا تأویل حدیث، و یا تعارض حدیث با دلایل دیگر اعتقاد دارد، اما مجتهد دیگر چنین باوری ندارد.

۷ -گاهی دلالت‌های مختلفی موضوعیت پیدا می‌کند که در آن مواقع ترجیح یک رأی بر دیگر آرا، امری واقعاً تخصصی، دشوار و دست کم مورد اختلاف است، به طوریکه حصول اجماع را ناممکن می‌سازد.

۱- مبانی وحدت فکری، فقهی و فرهنگی مسلمانان، محمد غزالی، ترجمه‌ی عبدالعزیز سلیمی، نشر احسان، ص ۹۱ – ۷۷.

لازم به ذکر است که این کتاب توسط برادر دانشمندم، حافظ کلام الله مجید، و پزشک متعهد دکتر احمد علی آریانژاد از عربی به فارسی برگردانده شد، و بازنویسی متن و اضافات به عهده‌ی راقم این سطور گذاشته شد، مقدر آن بود که دوست فاضلم آقای حبیب الله ضیایی دکترای زبان‌شناسی نیز فرصت مطالعه و تطبیق ترجمه و اصل کتاب را بیابند تا از تخصص، و لطف ایشان در رفع ابهامات و تصحیح و تکمیل اثر بی‌نصیب نمانیم، امیدوارم تلاش علمی این دو بزرگوار مورد قبول ایزد منان قرار گیرد و موجبات بهره‌مندی و رضایت خوانندگان عزیز را فراهم گرداند.

خلاصه‌ی مقاله ابن تیمیه از **دائرة المعارف** بزرگ اسلامی برای آشنایی بیشتر با نویسنده در ابتدای کتاب اضافه گردید، از آن جایی که نویسنده از احادیث نبی مکرم و آثار صحابه بهره برده که در متن اغلب به ترجمه‌ی آن‌ها بسنده شده است، لازم بود فهرست احادیث و روایات، شامل اکثر روایات مندرج در کتاب در بخش ضمایم با ذکر صفحه‌ی آن آورده شود. همچنین نویسنده در جای جای کتاب از اصطلاحات اصول فقه و اصول حدیث استفاده کرده است، از این رو اصطلاحات در متن حاضر با علامت ستاره (*) مشخص شد، و در آخر کتاب براساس حروف الفبا، توضیح مختصری در باره‌ی آن‌ها اضافه گردید، بدان امید که برای جمعی از خوانندگان مؤثر افتد، به همین منظور در برخی از موارد، برخلاف اصول ترجمه، ترجمه با توضیح همراه شده است.

بدیهی است این نوشته عاری از اشکالی نیست، لذا مشتاقانه به منظور رفع ابهامات و نقایص موجود چشم به راه نظرات اصلاحی اربابان دانش و معرفت دارد، و در همین جا مراتب امتنان و تشکر خود را به پاس اقدام آگاهی بخش آن سروران عزیز اعلام می‌دارد.

محمد علی آریانژاد

بهار ۸۵

آشنایی با نویسنده[1]

تقی الدین، ابوالعباس، احمد بن شهاب الدین حرانی دمشقی حنبلی، از مشاهیر علمای اسلام (دوشنبه ۱۰ ربیع الاول ٦٦١ - شب دوشنبه ۲۰ ذیقعدة ۷۲۸ هـ) یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی اسلام است که در اندیشه‌ی دینی و معنوی عصر خود و اعصار بعد از خود اثر بسیار مهمی داشته، و از افراد معدود بحث‌انگیز و مورد مناقشه در سرتاسر قرون بعد از زمان خویش بوده است. حیات علمی و اجتماعی و سیاسی او سرشار از مقاومت و مبارزات سرسختانه در برابر مخالفان است، وی در ابراز عقاید خود که بعضی از آن‌ها بسیار جسورانه بوده، از هیچ کس باکی نداشته است. ابن تیمیه که در زمانی که رعب و وحشت مغول هنوز بر سراسر عالم اسلامی مستولی بود، به پا خاست و مسلمانان را به پایداری در برابر مغولان و جنگ با آنان فرا خواند، اهمیت این عمل او تا آنجاست که می‌توان گفت: وی در پیروزی ممالیک مصر بر سپاهیان مغول سهمی بزرگ داشته است، و از این حیث می‌توان او را عالم دینی کم‌نظیری در جهان اسلام به شمار آورد.

ابن تیمیه در شهر «حران» که در آن زمان از مراکز تعلیمات مذهب حنبلی بود، متولد شد. حران اکنون از شهرهای ویران ترکیه است.

هنگامی که ابن تیمیه بیش از شش سال نداشته است، مردم حران از ترس حملهٔ مغول شهر را ترک کردند؛ از آن جمله شهاب الدین، عبدالحکیم، پدر ابن تیمیه که از علمای دینی بزرگ شهر بود، در همین سال به همراه خانواده‌ی خویش روانه دمشق شد.

از خانواده‌ی ابن تیمیه در حران در قرن ٦ و ۷ ق افراد برجسته‌ای در مذهب حنبلی شهرت یافته‌اند. شهاب الدین عبدالحکیم (٦۲۷ - ٦۸۲ ق)، پدر ابن تیمیه نیز از فقهای

۱- تخلیص مقاله‌ی «ابن تیمیه» عباس زریاب، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۱۹۳ - ۱۷۱ تهران ۱۳٦۹، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.

معروف حران و «شیخ البلد» و خطیب و حاکم آنجا بوده است، وی در شهر دمشق رئیس دار الحدیث السکریه و در مسجد جامع این شهر صاحب کرسی بود، و روزهای جمعه در آنجا سخنرانی می‌کرد.

ابن تیمیه پرورش علمی و دینی خود را ابتدا در محیط علمای حنبلی دمشق تکمیل کرد، و در اکثر علوم متداول زمان خود اعم از: فقه، حدیث، اصول، کلام و تفسیر متبحر شد. در فلسفه، ریاضیات، ملل و نحل و عقاید ادیان دیگر مخصوصاً مسیحیت و یهود نیز اطلاعات فراوان داشت، این معنی در سرتاسر آثار و تصانیف او مشهود است. وی در فقه حنبلی به درجه اجتهاد رسید. و پس از مطالعه و تبحر در مذاهب دیگر فقهی، فتواهایی داد که با فتاوای مذاهب اربعه اختلاف داشت و بدین سان، استقلال رأی و نظر آزاد خود را در فقه به ثبوت رسانید. هنوز به بیست سالگی نرسیده بود که اهلیت و شایستگی فتوا و تدریس را به دست آورد، و پس از فوت پدرش، از آغاز سال ٦٨٣ در دارالحدیث سکریه به تدریس پرداخت.

به گفتهٔ ابن شاکر، ابن تیمیه کتاب العقیدة الحمویه الکبری را در ٦٩٨ ق میان نماز ظهر و عصر در پاسخ به سؤالاتی که در بارهٔ مسائل کلامی از او کرده بودند، نوشت. این رساله که در آن به مذهب کلامی اشعری حمله شده بود، جنجال سختی برانگیخت. به همین مناسبت ابن تیمیه را به محضر قاضی احضار کردند، ابن تیمیه از حضور در مجلس قاضی امتناع کرد. امیر سیف الدین جاغان که در آن هنگام با نفوذترین امیر دمشق بود، به یاری ابن تیمیه برخاست و مخالفان او را که در شهر غوغا برپا کرده بودند مضروب ساخت، و فتنه را فرو نشاند. پس از این واقعه، ابن تیمیه در روز جمعه جلسات سخنرانی دینی و ارشادی ترتیب داد و به تفسیر پرداخت. رور شنبه از صبح تا پاسی از شب در حضور قضات به بحث در باره‌ی مضامین العقیدة الحمویه پرداخت، کسی نتوانست بر او خرده بگیرد. امام الدین قاضی شافعیه گفت: «هرکس در باره‌ی ابن تیمیه سخنی بگوید، من دشمن او هستم». و جلال الدین قاضی حنفیه گفت: «هرکس در باره‌ی شیخ سخن بگوید،

او را تعزیر خواهم کرد». ابن تیمیه پیش از آن در مجلس محاکمه حاضر نشده بود و به قاضی گفته بود که او حق دخالت در اعتقادیات ندارد و مأموریت او فقط فصل دعاوی است.

در ٦۹۹ ق/ ۱۲۹۹ م، غازان، ایلخان مغول در ایران، به قصد تسخیر شام لشکرکشی کرد و در جنگی که در ۲۷ ربیع الاول با ملک ناصر قلاوون سلطان مصر کرد، بر او پیروز شد، مردم دمشق از بیم مغول شهر را ترک کردند. ابن تیمیه با جمعی از علما برای گرفتن امان نزد غازان رفتند. غازان گفت: من به مردم شهر امان داده‌ام. ابن کثیر می‌گوید: ابن تیمیه به نایب قلعه که ارجواش نام داشت، پیغام داد که قلعه را تسلیم نکند، ابن تیمیه برای گفتگو در باره‌ی اسیران مسلمان به خیمه‌ی بولای یکی از فرماندهان سپاه مغول رفت و آن قدر با بولای سخن گفت تا خشم او را فرو نشاند.

در ۲۰ شوال ٦۹۹ ق نایب السلطنهٔ دمشق، جمال الدین آقوش افرم، به جنگ دروزیان- فرقه‌ای که توسط ابن تیمیه تکفیر شده‌اند - ساکن در جبال کسروان لبنان رفت، زیرا دروزی‌ها مغولان را در جنگ با مصریان یاری داده بودند. ابن تیمیه هم با جمعی از داوطلبان در این سفر جنگی همراه آقوش بود، به گفته‌ی ابن کثیر رؤسای دروز در این جنگ نزد ابن تیمیه آمدند، او با ایشان بحث کرد، و راه راست را به ایشان نمود، و آنان را وادار به توبه کرد.

بدینگونه ابن تیمیه با دخالت در کارهای سیاسی و سختگیری در امر به معروف و نهی از منکر، شخصیت قوی خود را به ثبوت رسانید. حضور او در همه‌ی وقایع مهم سیاسی و اجتماعی و دینی دمشق مشهور بود، چنانکه در ۷۱۰ ق/ ۱۳۰۲ م جعلی‌بودن نامه‌ای را که یهودیان مدعی بودند، حضرت رسول با آن نامه یهودیان خیبر را از ادای جزیه معاف داشته است، ثابت کرد.

در همین سال محاکمه‌ی ابن تیمیه بر سر عقاید او و مخصوصاً آنچه در العقیدة الواسطیه آورده بود، پیش آمد. خلاصه‌ی آن این است که ابن تیمیه در ۷۰۳ قمری،

فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی را مطالعه کرد، و آن را بـا عقایـد اصـیل اسـلامی مخالف یافت، و شروع به مناقشه‌ی آرای محیی الدین و پیروان او کـرد و کتـابی بـه نـام «النصوص علی الفصوص» در رد آن نوشت. قاضی مالکیان در قـاهره از بَیْبَـرس سـلطان مصر خواست ابن تیمیه را به مصر فراخواند تا او را محاکمه کنند و به توبه و بازگشت از عقایدش وادارند. و در این میـان در ۸ رجـب ۷۰۵ ق بحـث و مناقشـه در بـاره العقیـدة الواسطیه پیش آمد، و پس از چند جلسه مذاکره عقیدۀ شیخ پذیرفته شد.

در شوال همین سال بزرگان صوفیه به سبب حملات ابن تیمیـه بـه ابـن عربـی، از او شکایت کردند. محاکمه‌ی او را به قاضی شافعی محول کردند، ولی در جلسـه‌ی محاکمـه نتوانستند چیزی علیه ابن تیمیه ثابت کنند، ابن تیمیه گفت: طلب یاری و اسـتغاثه از خـدا جایز است، ولی از رسول الله جایز نیست، فقط می‌توان او را نزد خدا شفیع کرد، بعضـی از حضار گفتند: از این سخن نمی‌توان چیزی بر او خرده گرفت، ولـی قاضـی کـه همـان بدرالدین ابن جماعه بود، این سخن ابن تیمیه را بی‌ادبی نسبت به پیامبر ﷺ تلقی کـرد. او را میان رفتن به دمشق، و حبس در قاهره و رفتن به اسکندریه با بعضی از شـروط مخیـر ساختند، او پذیرفت که به دمشق رود، و با قاصد عازم دمشق گردیـد، امـا روز بعـد او را برگرداندند، و گفتند: حکومت جز با حبس او موافق نیست، پس میان قضات خلاف افتاد. ابن تیمیه پذیرفت که زندان رود.

ابن تیمیه در زندان به دادن فتـوا مشـغول شـد، و مـردم آزادانـه پـیش او مـی‌رفتنـد، می‌گویند: شیخ، زندانیان را از لهو و لعب و بازی نرد و شطرنج باز می‌داشت، و به آن‌هـا آموزش‌های دینی می‌داد تا آنجا که آن زندان، از مدرسه و خانقاه و رباط مفیدتر شده بود، خانه‌ی ابن تیمیه نیز پس از آزادی وی از زندان مرکزی روحانی برای عامه گردید.

در ۷۰۹ ق ابن تیمیه به اسکندریه رفت، در آنجا او را در خانه‌ی شاهی واقع در برخی وسیع جای دادند، زمینه‌ی این سفر بر اثر تحریک شـیخ نصـر منبجـی دشـمن اصـلی او

فراهم آمد، ابن تیمیه هشت ماه در آن برج ماند، و اصناف مردم پیش او می‌رفتند، و از فضل و دانش او بهره می‌بردند.

اندکی بعد وضع سیاسی مصر دگرگون شد، ملک ناصر با پیروزی وارد قاهره شد، و روز دوم شوال یعنی دو روز پس از دعوت به سلطنت (برای بار سوم) ابن تیمیه را با احترام از اسکندریه فرا خواند، ابن تیمیه روز هشتم شوال وارد قاهره شد. و روز جمعه به دیدار ملک ناصر رفت، و مورد استقبال گرم او قرار گرفت، در این مجلس که وزیر و قضات مصر و شام و علمای بزرگ حاضر بودند، وزیر از سلطان خواست که در برابرگرفتن مبلغ کلانی از اهل ذمه، اجازه دهد که آن‌ها عمامهٔ سفید بر سر نهند، ملک ناصر از علما در باره‌ی این پیشنهاد استفتا کرد، ولی کسی جز ابن تیمیه پاسخ نداد، وی روی دو زانو نشست و با سخنانی تند و خشن پیشنهاد وزیر را رد کرد، و ملک ناصر را از این کار بازداشت، در آن جلسه ملک ناصر به طور خصوصی از ابن تیمیه خواسته بود که به قتل بعضی از قضات که در باره‌ی ملک ناصر هنگام بتعید او به «کرک» سخنانی گفته بودند، فتوا دهد. این قضات همان کسانی بودند که به ابن تیمیه نیز آزار رسانده بودند، اما ابن تیمیه به این درخواست سلطان پاسخ منفی داد، و گفت: ایشان اشخاص خوبی هستند، اگر آن‌ها را بکشی، مانند ایشان دیگر نخواهی یافت. سلطان گفت: آن‌ها تو را آزار رسانده‌اند، و بارها خواسته‌اند که ترا بکشند، ابن تیمیه پاسخ داد: هرکس مرا آزار رسانده است، بخشودم و از کسانی که خدا و رسول را آزرده‌اند، خدا خود انتقام خواهد گرفت. قاضی مالکی در این باره گفته است: ما کسی مانند او ندیدیم، ما بر ضد او توطئه کردیم، و بر او دست نیافتیم، اما او بر ما دست یافت، و از ما درگذشت. ابن تیمیه پس از آن آزادانه به نشر عقاید و فتاوای خود مشغول شد.

در رجب ۷۱۱ ق عده‌ای بر ضد ابن تیمیه توطئه‌ای ترتیب دادند تا او را بکشند، جماعتی از طرفداران ابن تیمیه خواستند که توطئه‌کنندگان را بگیرند، و بکشند، ولی ابن تیمیه مانع شد و گفت: اگر این انتقام حق من است، از آن در گذشتم، و اگر حق

شماست، چرا از من استفتا می‌کنید؟ و اگر حق خداست، خداوند خود می‌داند که چگونه انتقام بگیرد.

در ۷۱۸ ق، شمس الدین محمد بن مسلم الحنبلی، قاضی القضات دمشق با ابن تیمیه ملاقات کرد و از او خواست که در مسأله‌ی حلف به طلاق فتوا ندهد، ولی او نپذیرفت، مسأله‌ی حلف یا سوگند به طلاق این است که کسی مثلاً بگوید: سوگند به طلاق (الطلاق یلزمنی: طلاق برمن لازم می‌شود) که چنین و چنان خواهم کرد، یا کسی طلاق را معلق و مشروط به امری کند، و قصد او فعل چیزی یا پرهیز از چیزی و یا منع از آن باشد، ولی در آن حال نیت طلاق نکند، فتوای ابن تیمیه در این مورد این است که در هیچ یک از این دو حالت طلاق واقع نخواهد شد، اما جمهور می‌گویند که در هردو صورت طلاق واقع خواهد شد، ابن تیمیه می‌گوید: در هردو صورت کفاره‌ی یمین ثابت می‌شود.

در اول جمادی الاول همین سال نامه‌ای از سوی ملک ناصر رسید که حکم می‌کرد: ابن تیمیه در حلف به طلاق فتوا ندهد، در روز سه شنبه ۲۹ رمضان ۷۱۹ قمری باز نامه‌ای از سلطان متضمن منع ابن تیمیه از افتاء در مسأله‌ی طلاق رسید و بار دیگر رأی فقها و قضات مبنی بر تأیید حکم سلطان صادر شد، اما ابن تیمیه فرمان سلطان و رأی فقها را نادیده گرفت و بر فتوای خود در مورد طلاق مذکور باقی ماند. به همین جهت روز ۲۲ رجب ۷۲۰ ق قضات و فقهای مذاهب در دارالعسادة در حضور نایب السلطنه جلسه‌ای تشکیل دادند، و ابن تیمیه را به جلسه مذکور احضار کردند و او را به سبب عدم اطاعت توبیخ کردند، و در قلعه‌ی دمشق به زندان انداختند. ابن تیمیه مدت ۵ ماه و ۱۸ روز در این زندان ماند تا در روز دوشنبه عاشورای ۷۲۱ ق فرمانی از سلطان مبنی بر آزادی ابن تیمیه از زندان رسید، و او از زندان خارج شد.

در ششم شعبان ۷۲٦ ق بار دیگر ابن تیمیه را با برادرش، زین الدین عبدالرحمن در قلعه‌ی دمشق زندانی کردند. بنابر نوشته‌ی مقریزی سبب صدور فرمان سلطان این بوده

است که شمس الدین ابن قیم الجوزیه شاگرد به نام ابن تیمیه در شهر قدس در مسأله‌ی شفاعت و توسل به انبیا سخن گفت: یعنی به فتوای ابن تیمیه آن را جائز نشمرد، و مجرد قصد قبر حضرت (بدون قصد مسجد آن حضرت) را منکر شد، مردم بیت المقدس از این فتوا ناراحت شدند، این خبر به سلطان ملک ناصر رسید، او مسأله را به شمس الدین محمد بن عثمان حنفی (د ۷۲۸ ق) قاضی القضات حنفی ارجاع کرد، قاضی القضات حنفی ابن تیمیه را سخت نکوهش کرد، و این موجب شد که ملک ناصر فرمان دهد که او را به زندان درافکنند.

این خبر را یکی از حاجیان نایب السلطنه به ابن تیمیه رسانید، می‌گویند: ابن تیمیه از شنیدن این خبر اظهار سرور کرد، او را سوار بر اسب به قلعه‌ی دمشق بردند، و در آنجا اتاقی به او اختصاص دادند.

ابن کثیر می‌گوید که قاضی سخن ابن تیمیه را تحریف کرده است، ابن تیمیه زیارت قبر حضرت رسول را منع نکرده، بلکه مجرد قصد رفتن به زیارت را منع کرده است؛ یعنی اگر کسی بدون قصد زیارت، به قبر حضرت رسول برود، و در آنجا قبر را زیارت کند مانعی ندارد.

در جمادی الآخر ۷۲۸ ق کتاب و کاغذ و قلم و دوات را از او گرفتند و از مطالعه منعش کردند، زیرا ابن الاخنائی، قاضی القضاة مالکی در قاهره، کتابی در رد بر ابن تیمیه در باره‌ی مسأله زیارت نوشت، این کتاب به دست ابن تیمیه رسید، و ردی برآن نوشت، و او را جاهل خواند. ابن الاخنائی به ملک ناصر شکایت کرد، و او فرمان داد که کتاب و دفتر او را باز گیرند، ابن تیمیه در شب دوشنبه ۲۰ ذیقعده همان سال در زندان قلعه دمشق وفات یافت، جنازه‌ی او را با تشییع بی‌نظیر مردم در مقبره‌ی صوفیه در کنار قبر برادرش، شرف الدین عبیدالله دفن کردند، عده‌ی کسانی را که در تشییع جنازه‌ی او شکت کردند از ۶۰ تا ۲۰۰ هزار تن نوشته‌اند. و این غیر از تعداد زنان است که آن‌ها را تا ۱۵۰۰۰ تن تخمین زده‌اند.

ابن تیمیه بدون شک یکی از بزرگترین علمای دینی عالم اسلام در میان اهل سنت است، او از لحاظ دانش، تقوی، شجاعت و اعراض از مقامات و لذات دنیوی از افراد کم‌نظیر به شمار می‌رود. در سراسر عمر خود جز به بحث و مطالعه و تصنیف و مبارزه به کاری دیگر نپرداخت، زن نگرفت، از امرا و شاهان هدیه و صله نپذیرفت، و به کم قناعت کرد.

ابن تیمیه به سبب اظهار عقاید خاص خود نسبت به مسائل مختلف کلامی، فقهی، عرفانی و... و موضع‌گیری در برابر شخصیت‌های برجسته‌ی اسلامی، مخالفان و نیز هواداران بسیاری در همان روزگار خویش یافت.

از شاگردان و مدافعان سرسخت ابن تیمیه می‌توان ابن کثیر، مؤلف البدایة والنهایة را نام برد که در سراسر کتاب خود به هرمناسبتی از ابن تیمیه دفاع کرده و او را ستوده است، او در روز وفات ابن تیمیه به قلعه‌ی دمشق رفت، و بر سر جسد او نشست، و صورتش را باز کرد و بوسید.

از علمای بزرگ قرن که معاصر ابن تیمیه بوده و از او دفاع کرده و به سبب او در رنج و زحمت افتاده حافظ و محدث بسیار مشهور ابوالحجاج مزی صاحب تهذیب الکمال (از کتب رجال حدیث) است که در ۷٤۲ ق درگذشته است.

از شاگردان به نام او احمد بن محمد حنبلی است که به گفته‌ی ابن حجر نخست مخالف ابن تیمیه بود، ولی پس از ملاقات با او از دوستان و شاگردان او گردید، و مصنفات او را نوشت و در طرفداری از او پافشاری کرد، و در رد بر صوفیه و مسأله‌ی زیارت سخت از او دفاع کرد تا آن که عامه و صوفیان بر او شوریدند، و قصد کشتن او را کردند، سرانجام تقی الدین اخنائی، قاضی ملکی او را احضار کرد، و چندان چوبش زد تا خونین شد، سپس او را وارونه سوار قاطر کردند و در شهر گرداندند.

اما بزرگ‌ترین شاگرد و مدافع ابن تیمیه بی‌شک شمس الدین محمد بن ابی بکر، معروف به ابن قیم الجوزیه (٦٩١ – ٧٥١ ق/ ١٢٩ – ١٣٥٠ م) است که در همه‌ی اقوال و

عقاید تابع و حامی او بود و نشر و بسط عقاید ابن تیمیه را در زمان حیات او و پس از مرگ او برعهده داشت، به همین سبب او را تازیانه زدند، و سوار بر شتر در شهر گرداندند، و با ابن تیمیه در قلعه‌ی دمشق زندانی کردند.

ابن تیمیه به استناد حدیث وارد شده، به نزول خدا معتقد بود، ولی این نزول و موارد مشابه آن را با تأکید، اما «بدون تشبیه» بیان می‌کند و پیوسته در این مورد ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ (شوری:۱۱) را در کتب و آثار خود متذکر می‌گردد.

ابن شاکر شمار مصنفات او را تا ۳۰۰ جلد نوشته و فهرست آثار او را در فوات‌الوفیات آورده، و افزوده است که فتاوای وی را که در مدت ۷ سال اقامتش در مصر صادر کرده بود، در بیش از ۳۰ مجلد گرد آورده‌اند.

ابن تیمیه علاوه بر مذهب حنبلی، به تحقیق در مذاهب فقهی و علم کلام و اصول اعتقادات نیز پرداخت، و برخلاف اکثر معاصران خود فلسفه و حکمت هم آموخت، و با ادیان یهود و مسیحیت آشنا شد.

کسی که آثار او را مطالعه می‌کند، و اطلاعات او را در معارف اسلامی، از فقه و حدیث و کلام و لغت و تفسیر می‌بیند، بدین نتیجه می‌رسد که او شخصیتی بلند نظر و تعصب‌ستیز بوده است.

ابن تیمیه در خصوص نسبت نقل و عقل چهار اصل بیان می‌کند که محور همه‌ی عقاید و آراء او است: ۱- عقل با قرآن و حدیث معارض نیست؛ ۲- عقل موافق قرآن و حدیث است؛ ۳- عقلیات حکما و متکلمان که با نقل و سنت معارض باشد باطل است. ٤- عقل درست و صریح و خالص با اقوال حکما و متکلمان مخالف است. به عبارت دیگر ابن تیمیه با استدلالات عقلی بدون تکیه بر قرآن و حدیث مخالف است، و عقل را فقط در جایی معتبر می‌داند که با قرآن و حدیث معارض نباشد.

در قرآن و احادیث نبوی گاهی برای خداوند صفاتی ذکر شده است که ظاهر آن برای بعضی حاکی از مشابهت خداوند با بشر و حتی جسمانیت اوست؛ مانند اثبات دستی برای

خدا در آیه ٦٤ از سوره مائده: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ﴾. و مانند «استواء» برعرش، مثلاً در آیه‌ی ٥٤ از سوره‌ی اعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾. و یا در آیهٔ ۱۷ از سوره حاقه:... ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ١٧﴾؛ و مانند آمدن خدا در صف ملائکه، در آیهٔ ۲۲ از سورهٔ فجر: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢﴾. به عقیده ابن تیمیه این صفات که در قرآن برای خداوند ذکر شده است، همگی صحیح است، و تأویل بردار نیست، منتهی باید برای اجتناب از تشبیه و تجسیم گفت که کیفیت این صفات به دلیل خود قرآن که فرموده است: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ مجهول است.

پس اعتقاد ابن تیمیه در توحید خداوند در اثبات صفات که اساس عقاید دینی اوست، مبتنی بردو اصل است: ۱- آنچه «سلف» یعنی بزرگان صدر اسلام گفته‌اند، صحیح است و باید از آن پیروی کرد (ابن تیمیه از آن به «طریق سلف» تعبیر می‌کند)؛ ۲- تأویل آیات به معنی اصطلاحی متأخر آن صحیح نیست و آنچه در بارهٔ «تأویل» در قرآن و حدیث و کلمات سلف آمده است، معنی دیگری دارد.

ابن تیمیه در همهٔ آثار خویش، خود را پیرو سلف یعنی صحابه، و تابعین، و محدثان بزرگ قرن دوم و سوم قمری می‌داند. به عقیده او سلف، قرآن و سنت را بهتر از مدعیان علم و متکلمان ادوار بعد درک می‌کرده‌اند.

ابن تیمیه همه‌ی صفات و افعالی را که برای خداوند در قرآن ذکر شده است صحیح و درست می‌داند و تأویل آن را جایز نمی‌شمارد، و می‌گوید: همه‌ی این صفات درست و برحق است، اما کیفیت آن مجهول است.

به گفته‌ی او کسانی که صفاتی مانند: بودن خداوند بر فراز آسمان و بر بالای عرش، و قابل اشاره و قابل رؤیت‌بودن او و صفات دیگر را از او نفی می‌کنند، در حقیقت به «تعطیل ذات از صفات» قائلند.

بسم الله الرحمن الرحیم

خداوند را به خاطر تمام نعمت‌های ارزانی داشته‌اش سپاس می‌گویم، و شهادت می‌دهم که هیچ معبود برحقی جز خداوند وجود ندارد، خداوندی که یگانه است، و در زمین و آسمان‌ها برای او شریک و انبازی نیست، و گواهی می‌دهم که محمد ﷺ فرستاده خدا و آخرین پیغمبر است.

براساس آموزه‌های قرآن، پس از ولایت خدا و پیغمبرش دوستی و محبت قلبی و اعتقادی با مؤمنان نیز واجب است، و در این عرصه دانشمندان دینی به مثابه‌ی وارث پیغمبر از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند، چرا که خداوند آنان را همانند ستارگان آسمان، راهنمای خشکی‌ها و دریاها قرار داده است، و مسلمانان نیز برهدایت و درایت آنان اتفاق‌نظر دارند.

علمای امت‌های گذشته – قبل از بعثت رسول اکرم ﷺ – بدترین مردمان زمان خود بوده‌اند، اما دانشمندان مسلمان بهترین مردم جامعه خویش هستند، چرا که به مثابه‌ی وارث رسالت رسول اکرم، در بین امت و پیروان وی احیاگر سنت‌های مغفول و فراموش‌شده‌اش هستند، به وسیله‌ی آنان کتاب خدا و نظام او برپا شد، و آن‌ها به واسطه‌ی کتاب آسمانی به پا خاستند و کتاب خدا با زبان آنان به سخن آمد، و آنان نیز براساس کتاب خدا سخن گفتند.

در این نوشتار قصد داریم تا به عنوان یک امر ضروری به تبیین این مهم بپردازیم که هیچ یک از پیشوایان معتمد و مقبول امت مسلمان در هیچ مسأله‌ای، چه ریز و چه درشت، آگاهانه و عمداً با سنتی از سنت‌های پیامبر اسلام مخالفت نکرده است، زیرا همه‌ی آنان در باره‌ی وجوب پیروی از پیامبرﷺ خدا اتفاق‌نظر قطعی داشته و معتقد بوده‌اند که در پذیرش یا عدم پذیرش سخن دیگران مختارند، اما باید در برابر سخن

پیامبر تسلیم بود، از این رو **اگر به نظریه یا فتوایی برمی‌خوریم که مخالف و ناسازگار با حدیث صحیح پیامبرﷺ است، حتماً صاحب آن فتوا در عمل‌نکردن به آن حدیث صحیح معذور بوده است.**

عذر او از سه حال خارج نیست:

۱- ضعیف‌شمردن حدیث؛ یعنی: اساساً حدیث را از آنِ پیامبرﷺ و سخن وی نمی‌دانسته، و قائل به ضعف حدیث بوده است.

۲- اختلاف‌نظر در محتوای حدیث؛ یعنی: صحت حدیث را باور داشته، اما تفسیر و استنباط دیگران را برنتابیده است؛ به سخن دیگر با سایرین در شرح حدیث اختلاف‌نظر داشته است، و نه در اصل وجود حدیث.

۳- منسوخ‌دانستن حکم حدیث؛ یعنی: تفسیر و استنباط دیگران را موجه می‌دانسته، اما براین باور بوده که حکم آن حدیث مستند به ادله‌ی دیگری منسوخ شده است، خود این وجوه سه گانه از اسباب ده گانه زیر ناشی می‌شود:

اسباب تنوع در اجتهاد

سبب اول: عدم آگاهی از وجود حدیث

بدیهی است چنانچه یک حدیث به یکی از ائمه نرسیده باشد، آن امام مکلف نیست به ملزومات آن حدیث آگاهی و اعتقاد داشته باشد، در این صورت چه بسا که در همان قضیه به موجب ظاهر* آیه‌ی قرآن یا حدیثی دیگر، یا براساس قیاس، یا به سبب استحصاب*، فتوایی صادر کرده باشد که گاهی با آن حدیث موافق و یا مخالف باشد. این سبب غالباً علت اکثر مواردی است که فتاوی ائمه برخلاف بعضی از احادیث به نظر می‌رسد؛ زیرا هیچ یک از ائمه دین به تمام احادیث پیغمبر احاطه و آگاهی کامل نداشته است؛ چون هرگاه پیامبر خدا ﷺ در یک مجلس سخن یا فتوا و حکمی را بیان فرموده، یا عملی را انجام می‌دادند، فقط افراد حاضر در آن جلسه شاهد گفتار و یا عمل پیامبرﷺ بوده و مشاهدات خود را نیز برای افراد معدودی نقل می‌کرده‌اند، در نتیجه آگاهی از آن سنت قولی یا فعلی فقط محدود به جمعی از علمای صحابه، تابعین و نسل‌های بعدی شده است، به همین ترتیب در مجلس دیگری؛ سخن یا فتوا یا یک حکم داوری را بیان نموده و یا عملی را انجام داده‌اند که در این جلسه افرادی غیر از حاضرین در جلسه‌ی اول حضور داشته و در حد امکان مشاهدات خود را برای دیگران بیان کرده‌اند، در نتیجه حاضرین در جلسه‌ی دوم از مطالبی آگاهند که گروه اول از آن مطالب بی‌خبرند و گروه اول نیز از موضوعاتی باخبرند که دسته‌ی دوم نسبت به آن‌ها آگاهی ندارند.

در حقیقت برتری علمی نسل صحابه و دانشمندان قرون بعدی نسبت به یکدیگر ناشی از علم بیشتر آنان به احادیث پیغمبر است، اما باید در نظر داشت که احاطه و آگاهی یکی از آنان به تمام احادیث پیامبر غیر ممکن است، و هرگز نمی‌توان برای کسی چنین منزلتی را متصور شد.

این مقوله حتی در مورد خلفای راشدین ﭫ نیز معتبر است، گرچه آنان از سیرت پیغمبر و سنت و احوال آن حضرت، بیش از دیگران باخبر بوده‌اند، خصوصاً ابوبکر صدیق ﭬ که در سفر و حضر همواره هم‌صحبت رسول اکرم بود، و بیشتر اوقات را در محضر پیامبر می‌گذراند، و حتی بسیاری از شب‌ها را با گفت و گو در خصوص امور مسلمانان می‌گذراندند. عمر فاروق ﭬ نیز به لحاظ مصاحبت با رسول امین ﷺ از چنین جایگاهی برخوردار است، پیامبر اکرم در مواضع متعددی به همراهی این دو بزرگوار اشاره نموده و فرموده‌اند: «**دخلت أنا وأبوبكر وعمر**» و «**خرجت أنا وأبوبكر وعمر**»، «من و ابوبکر و عمر وارد شدیم» و «من و ابوبکر و عمر بیرون رفتیم»؛ ولی با این وجود هنگامی که از ابوبکر صدیق از مقدار سهم ارث مادر بزرگ سؤال شد در پاسخ فرمود: در قرآن برای تو سهمی وجود ندارد و از میزان سهم تو در سنت رسول خدا بی‌خبرم، از مردم می‌پرسم، از مردم پرسید و مغیره بن شعبه و محمد بن مسلمه ﭭ برخاستند و شهادت دادند که پیامبر خدا به مادر بزرگ یک ششم ارثیه را عطا نمود[۱]. عمران بن حصین هم این سنت نبوی را روایت کرده است، هیچ کدام از سه صحابه فوق به لحاظ علمی و منزلت هم تراز ابوبکر و سایر خلفای راشدین نیستند، اما آگاهی از این سنت پیغمبر خدا که امت اسلامی در عمل به آن اتفاق‌نظر دارند، مختص آنان بود.

همچنین عمرﭬ از سنت استئذان[۲] اطلاع نداشت تا این که ابوموسی اشعری او را از این سنت باخبر ساخت، و انصار مدینه را برگفته‌ی خود شاهد گرفت[۳]. حال آن که

۱- امام احمد و دیگران این حدیث را به صورت مرسل از قبیصه بن ذویب روایت کرده‌اند، حدیث طرق مرسل دیگری هم دارد.

۲- سنت استئذان (اجازه‌خواستن)؛ یعنی شخصی که قصد ورود به خانه‌ی کسی را دارد، ابتدا باید به اهل خانه سلام کند، و سپس اجازه‌ی ورود بگیرد، و تا به او اجازه‌ی ورود به منزل داده نشود، وارد خانه نگردد.

۳- این حدیث را امام بخاری روایت کرده است.

عمرﭬ از آنان عالم‌تر است. علاوه براین، عمر از این که زن از دیه‌ی شوهرش ارث می‌برد، بی‌اطلاع بود و نظرش این بود که دیه متعلق به عاقله‌ی[۱] مقتول است، تا این که ضحاک بن سفیان الکلابی - که از جانب رسول اکرم در بعضی از بوادی به عنوان امیر تعیین شده بود - در نامه‌ای به امیرالمؤمنین نوشت: رسول خدا به زن اَشـیَم الضبابی از محل دیه‌ی شوهرش ارث داد،[۲] از این رو عمر رأی خود را رها ساخت، و فرمود: اگر این حدیث را نمی‌شنیدم، به خلاف آن حکم می‌کردم.

عمرﭬ از حکم جزیه در مورد محبوس بی‌خبر بود تا آن که عبدالرحمن بن عوف نقل کرد که پیغمبر خدا فرموده است: «همان روشی را با مجوس داشته باشید که با اهل کتاب دارید»[۳].

هنگامی که عمر ﭬ به مکانی به نام سَرْغ در نزدیکی شام رسید، از شیوع بیماری طاعون در شام باخبر شد، ابتدا با مهاجرین همراهش، و سپس با انصار، و بعد از آن با مسلمانان پس از فتح مکه مشورت نمود، هرکدام نظر خود را گفتند، بدون آن که به سنت رسول خدا ﷺ در این مورد اشاره کنند، تا آن که عبدالرحمن بن عوف فرا رسید، و خلیفه را از سخن رسول اکرم در باره‌ی طاعون باخبر ساخت و گفت: رسول اکرم ﷺ فرموده است: «هرگاه بیمای طاعون سرزمینی را فرا گرفت، و شما در آنجا بودید، برای فراز از بیماری از ان سرزمین خارج نشوید، و هرگاه شنیدید بیماری طاعون در مکانی شایع شده است، وارد آنجا نشوید»[٤].

۱- عاقله به خویشاوندان فرد از طرف پدر که ارث برمی‌شوند، اطلاق می‌شود.

۲- به روایت امام احمد و ترمذی، ترمذی این حدیث را حدیث حسن* صحیح شمرده است.

۳- این حدیث مرسل است. شافعی در مسند و بخاری و دیگران از خود عمر روایت کرده‌اند: عمر ﭬ از مجوس جزیه نمی‌گرفت، تا آن که عبدالرحمن بن عوف گواهی داد: رسول خدا از مجوس ساکن هجر جزیه گرفته است.

٤- متفق علیه.

باری عمر و ابن عباس ﭭ در باره‌ی شک در نماز گفت و گو می‌کردند. عمرﮓ از سنت قولی پیغمبر خدا در این مورد بی‌خبر بود، عبدالرحمن بن عوف نقل کرد که پیغمبر خدا فرموده است: «شک‌کننده باید شک را رها سازد، و نمازش را به آنچه که یقـین دارد، بنا کند»[1].

روزی عمرﮓ در راه سفر بود که بادوزیدن گرفت، وی فرمود: چه کسـی حـدیثی در باره‌ی باد دارد؟ ابوهریرهﮓ نقل می‌کند: این سخن در صف‌های عقب به گوشـم رسـید، مرکب خود را تاختم تا به عمر رسیدم، او را از دستور پیامبر به هنگـام وزش بـاد بـاخبر ساختم[2].

این‌ها بخشی از سنت است که عمر فاروق ﮓ از وجود آن‌ها بی‌اطلاع بـوده و توسـط افرادی از آن‌ها مطلع شده که از نظر علمی در حد و انـدازه او نبـوده‌انـد. عـلاوه بـراین، گاهی عمرﮓ به دلیل بی‌اطلاعی از سنت، فتوا یا رأیی را اعلام نموده که پس از آگاهی از سنت قولی پیغمبر، نظر خود را اصلاح کرده است، برای نمونه می‌توان بـه مسـأله‌ی دیـه انگشتان اشاره نمود، عمرﮓ براین نظر بود که مقـدار دیـه‌ی انگشـتان دسـت بـه سـبب اختلافی که در بهره‌جستن از آن‌ها وجود دارد، با یکدیگر متفـاوت اسـت، در حـالی کـه

۱- مسلم از ابوسعید خدریﮓ روایت کرده است و امام احمد و ترمذی و ابن ماجه از عبـدالرحمن بـن عوف روایت کرده‌اند، پیغمبر خداﷺ فرمود: هرگاه یکی از شما در نمازش شـک کنـد، و ندانـد یـک رکعت خوانده یا دو رکعت، باید یک رکعت را مبنا قرار دهد.

۲- مسلم از عایشهﭫ نقل می‌کند: «پیامبر خدا به هنگام وزش باد شدید می‌فرمـود: پروردگـارا! از تـو خیر این باد و نیکی آنچه در آن است و نیکی آنچه بدان مأمور است را خواستارم و به تو از شر ایـن باد و بدی آنچه در آن است و و بدی آنچه بدان مأمور است، پناه می‌بردم. ابوداوود و ابن ماجـه نقـل می‌کنند: ابوهریرهﮓ گفت: از پیامبر خدا شنیدم که فرمود: باد از امر خداست، گاهی سبب رحمـت و گاهی موجب عذاب می‌گردد. بنابراین، هرگاه شاهد وزش باد بودید به آن ناسزا نگویید! و از خداوند خیر باد را طلب کنید و از بدی آن به پروردگار پناه ببرید، حـافظ ابـن حجـر ایـن حـدیث را حسـن صحیح معرفی کرده است.

ابوموسی اشعری و ابن عباس رضی الله عنهما با وجودی که به مراتب علمی عمر نمی‌رسند، از این حدیث آگاه بودند که رسول امین فرموده است: «انگشت کوچک و انگشت شست از نظر دیه باهم برابرند»[۱]. این حدیث در زمان حکومت معاویه به وی رسید، و او براساس آن قضاوت کرد؛ چرا که مسلمانان چاره‌ای جز پیروی از آن حدیث نداشتند. بدیهی است از آنجایی که این حدیث به عمر نرسیده بود، صدور این آرا و فتاوا برای ایشان عیبی به شمار نمی‌آمد، زیرا شاگردان پیامبر در آن برهه به وضوح و به طور طبیعی درک کرده بودند که همه‌ی آنان از احادیث پیامبر به طور یکسان اطلاع ندارند.

هم‌چنین عمر و پسرش عبدالله رضی الله عنهما و جمع دیگری از فضلا شخص مُحرم را از استفاده عطر قبل از احرام، و بعد از رمی جمرة العقبه، و قبل از رفتن به سوی مکه نهی کردند، در حالی که عایشه رضی الله عنها می‌فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و سلم را قبل از این که احرام ببندد، و پس از خارج‌شدن از احرام و قبل از طواف خانه خدا، عطر زدم[۲]. روشن است آن صحابه بزرگوار تا آن زمان این حدیث ام المؤمنین را نشنیده بودند.

عمر رضی الله عنه به شخصی که موزه به پا داشت دستور داد، آن را از پای در نیاورد، و برآن مسح کند، بدون آن که مدت مشخصی را برای استفاده از موزه تعیین کند، عده‌ای از علمای سلف در این مسأله از او پیروی کرده‌اند، حال آن که احادیث صحیحی در این باره وجود دارد که به عمر و پیروان رأی او نرسیده است، اما صحت آن روایات برای افرادی با درجه‌ی علمی کمتر از آن عزیزان به اثبات رسیده است[۳].

۱- به روایت بخاری از عبدالله بن عباس رضی الله عنهما.

۲- متفق علیه.

۳- در این مورد مسلم روایتی را از علی رضی الله عنه، و احمد و ابوداوود و ترمذی حدیثی را از خزیمه روایت می‌کنند. دارقطنی هم روایتی را از ابی‌بکره روایت کرده که ابن خزیمه آن را صحیح* شمرده است، این احادیث توضیح می‌دهند که مدت مسح برخفین یک روز و یک شب برای فرد مقیم و سه روز و سه شب برای مسافر است.

همچنین عثمان اطلاع نداشت که زن شوهر مرده باید در خانه‌ی شوهرش عده را بگذراند، تا آن که فُرَیعَه دختر مالک - خواهر ابوسعید خُدری - گفت: پیغمبر پس از فوت همسرش به او فرموده است: در خانه‌ات باش تا مدت عده تمام شود[۱]. در نتیجه عثمان رضی الله عنه نیز به مفاد این حدیث عمل نمود.

یک بار به عثمان در حالت احرام گوشت شکاری هدیه شد که برای ایشان شکار شده بود، قصد خوردن گوشت را کرد، اما علی به وی گفت: پیغمبر خدا ﷺ گوشت شکار اهدایی را قبول نکرد[۲].

علی در مجلسی ابتدا فرمود: هرگاه حدیثی از رسول اکرم می‌شنیدم، خداوند مرا براساس مشیت الهی‌اش از آن حدیث بهره‌مند می‌ساخت، و هرگاه شخصی حدیث پیامبر را برای من نقل می‌کرد، او را قسم می‌دادم، و پس از سوگند سخن او را می‌پذیرفتم، گاهی هم ابوبکر برایم حدیث نقل می‌کرد که البته او راست می‌گفت، و نیازی به سوگند نبود، و آنگاه حدیث مشهور نماز توبه را از قول ابوبکر رضی الله عنه نقل نمود[۳].

علی و ابن عباس رضی الله عنهم و برخی دیگر فتوا دادند: زن باردار شوهر مرده باید مدت عده طولانی‌تر را بگذراند، گویا این خطاب پیامبر خدا به سُبَیعَه الاسلیمه همسر سعد بن خوله

۱- به روایت امام احمد، ترمذی این حدیث را صحیح* شمرده است.

۲- به روایت امام احمد، ترمذی این حدیث را صحیح شمرده است.

۳- امام احمد و ترمذی روایت می‌کنند: همانا ابوبکر از پیامبر خدا شنیده بود که فرمود: هرکس گناهی کند و پس از آن وضویی مطابق سنت بگیرد، و دو رکعت نماز بخواند و سپس از خداوند طلب مغفرت نماید، خداوند حتماً او را می‌بخشد. و سپس آیه‌ی ۱۳۵ سوره‌ی آل عمران را تلاوت نمود: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ لِذُنُوبِهِمۡ﴾ ابن حجر سند روایت را جید و معتبر می‌شمارد.

به آن‌ها نرسیده بود که پس از فوت شوهرش حامله بود، و پیامبر به او فرمود: مدت عدهٔ او با زایمان پایان می‌یابد[۱].

علی، زید، ابن عمر و بعضی دیگر ﭬ نظر دادند: اگر شوهر زن مُفوَّضه (زنی که همسرش به او اختیار طلاق داده است) بمیرد، به آن زن مهریه تعلق نمی‌گیرد، ایراد این سخن به این معنی است که سنت رسول اکرم در بارهٔ بَروعَ دختر واشق به آن‌ها نرسیده است[۲].

گستره‌ی این بحث بسیار وسیع است، روایات زیادی از اصحاب پیامبر خدا در این خصوص نقل شده است، بدیهی است که دامنه‌ی بحث را به نسل‌های بعدی سرایت دهیم، شمارش و احاطه برهمه‌ی نمونه‌های فتوا و نظریه‌های اجتهادی ممکن نیست، زیرا به هزاران عدد خواهد رسید.

اصحاب پیامبرﷺ به لحاظ علم، فقه، تقوا و فضیلت از والاترین جایگاه در بین امت اسلامی برخوردارند، با این وجود بخشی از «سنت» از نظر آنان پوشیده مانده است، لذا حاجت به بیان نیست و روشن است که بخش عظیمی از سنت رسول اکرم از نسل‌های بعدی مغفول مانده است، از این رو اگر کسی معتقد باشد که هر حدیث صحیحی* به یکی از ائمهٔ دین و یا به امام مشخصی رسیده است، خطای فاحش و بزرگی را مرتکب شده است، همچنین نمی‌توان به اعتبار وجود کتاب‌های حدیث مدعی شد که همه‌ی احادیث در دسترس ائمه‌ی مذاهب بوده است، و عدم اطلاع فقها از برخی احادیث را بعید شمرد، زیرا کتب مشهور حدیث پس از وفات ائمه‌ی مذاهب –رحمهم الله– جمع‌آوری و تدوین شده است.

۱- متفق علیه، به روایت از سبیعه الاسلمیه.

۲- به روایت امام احمد، ترمذی حدیث را صحیح * معرفی کرده است – نام شوهر این زن هلال بن مره است.

نکته‌ی بعدی این که هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که احادیث صحیح *پیامبر خدا فقط در چند کتاب مشخص وجود دارد، و بقیه‌ی کتاب‌ها عاری از احادیث صحیح است، تازه اگر فرض کنیم احادیث صحیح رسول گرامیﷺ فقط محدود و معدود به این چند کتاب باشد، هیچ عالمی به تمام مضامین این کتب آگاهی و تسلط ندارد، و اساساً برای هیچ احدی کسب چنین رتبه‌ای مقدور نیست، و به سخن دیگر دانشمند دینی با کتاب‌های مدون زیادی سر و کار دارد که احاطه به همه‌ی مطالب آن‌ها ممکن نیست.

سخن دیگر این که نسلی که قبل از تدوین کتب حدیث زندگی می‌کرده‌اند، چه بسا در بسیاری از موارد آگاه‌تر از متأخرین و نسل بعد از خود بوده‌اند، زیرا بسیاری از احادیث را از راویان معتبر شنیده‌اند، و برای آنان صحت آن احادیث به اثبات رسیده است، حال آن که همان احادیث یا کاملاً به ما نرسیده است، و یا با سند منقطع و یا از طریق شخص مجهول به ما رسیده است، از این رو گاهی اوقات حافظه‌ی آنان حامل احادیث صحیح بیشتری نسبت به کتب آیندگان بوده است، این هم موضوعی است که نمی‌توان نسبت به آن شک و تردید داشت.

مطلب بعدی این که هیچ کس قائل به این نیست که مجتهد باید تمام احادیث را بداند، زیر اگر درجه‌ی اجتهاد مشروط به علم و آگاهی مجتهد به همهٔ سنت قولی و فعلی پیامبر در حوزه‌ی احکام عملی باشد، هیچ مجتهدی در امت اسلامی نخواهیم یافت، زیرا نهایت علم و دانش یک مجتهد این است که از اکثر احادیث باخبر باشد، فقط بخش کمی از احادیث از نظر وی مغفول مانده باشد، در این صورت روشن است که گاهی از همین احادیث اندک دور از دسترس، آرا و نظریاتی برآید که با فتاوای برآمده از احادیث موجود در نزد مجتهد مخالف باشد.

سبب دوم: اختلاف نظر در خصوص اعتبار حدیث

ممکن است یک مجتهد حدیثی را درک کرده باشد، اما برای او صحت آن حدیث ثابت و مسلم نشده باشد، و در نتیجه انتساب آن حدیث به پیامبرﷺ را درست نداند، و

برای این کارش دلایلی هم داشته باشد؛ مثلاً: براین باور باشد که یکی از راویـان حـدیث فرد مجهولی است، یا از ضبط و حافظه‌ی خوبی برخوردار نیست، و یـا مـتهم بـه نقـص دیگری است، و یا این که آن حدیث به صورت منقطـع بـه وی رسـیده اسـت، و نـه بـه صورت متصل و یا الفاظ حدیث مضبوط و محفوظ نباشد، حال آن که ممکن است همین حدیث به صورت صحیح* روایت شده باشد، و راویانی ثقه با سندی متصل آن را بـرای شخص دیگری روایت کرده باشند، و یا آن راوی که در نزد این امام ناشناخته و مجهـول است، در نزد دیگری ثقه باشد، یا راویانی معتبر – غیـر از افـرادی کـه از نظـر ایـن امـام مجروح و غیر معتبرند – حدیث را روایت کرده باشند، و یا سلسـله‌ی سـند حـدیث بـه صورت متصل و غیر منقطع نیز وجود داشته باشد، و یا برخی از حافظان حـدیث، الفـاظ حدیث را ضبط و حفظ کرده باشند، و یا شواهد و قراینـی در جهـت اثبـات صـحت آن حدیث وجود داشته باشد.

این گونه روایات در عصر تابعین و نسل بعدی؛ یعنی دوره‌ی ائمه‌ی مـذاهب مشـهور بیشتر از زمان صحابه‌ﷺ و زیادتر از نوع اول وجود دارد، زیرا احادیث پیـامبرﷺ در زمـان آنان در ممالک مختلف پخش و مشهور شده بود، بعضی از علما این احادیث را از طریقی ضعیف* و غیر قابل اعتماد و بعضی دیگر آن‌ها را از طریق صحیح دریافت می‌کردند، در نتیجه در نزد گروهی صحیح* و معتبر به حساب آمده، اما در نزد دیگران ضعیف شمرده شده است.

فقها از این موضوع آگاه بوده‌اند، از این رو برخی از فتاوای خود را به صحت حـدیث مشروط می‌کردند و می‌گفتند: فتوا و نظر من در باره‌ی این مسأله چنین است، مشروط به آن که حدیثی که در خصوص این مسأله بدین گونه روایت شده است، صحیح باشـد. در غیر این صورت نظر من عوض خواهد شد.

سبب سوم: اعتماد به ضعف حدیث

سبب دیگر این است که امامی با تکیه به اجتهاد خود عقیده بـه ضـعف یـک حـدیث داشته باشد، و دیگران – صرف‌نظر از روایت این حـدیث بـه طـرق دیگـر – بـا نظـر او مخالف باشند، در اینجا فرقی نمی‌کند که در خصوص مخطی یا مصیب‌بودن مجتهـد چـه دیدگاهی وجود داشته باشد؛ به سخن دیگر فرقی نمی‌کند که حق با او باشد یا با دیگران، یا طبق نظر کسانی که نتیجه‌ی اجتهاد همه‌ی مجتهدین را صواب و مبرا از اشتباه می‌دانند، همه آن‌ها حق به جانب باشند.

اسباب متعددی می‌تواند منشأ این نوع اختلاف‌نظر باشد، از آن جمله این که: یک نفـر معتقد به ضعف راوی باشد، و دیگـر راوی را ثقـه و معتمـد بشناسـد، علـم رجـال علـم گسترده‌ای در زمینهٔ معرفت و شناخت راویان حدیث است، گـاهی اهـل نظـر بـه سـبب اشراف و اطلاعی که از عوامل ضعف یک راوی دارند، در ضعیف* شمردن او مصـیب و محق هستند، و گاهی شخص دیگری به نظریه‌ی درست و صائب دست می‌یابد، و بـرای او مسلم می‌شود که مستندات دیگران برای اثبات ادعای ضعف راوی کارآمد نیست، و یا این که راوی حتی با وجود آن سبب معذور است، و عذری موجه مانع از این اسـت کـه راوی را بی‌اعتبار و ضعیف بشماریم، اهل نظر برای تشخیص ضعف یـا قـوت راویـان و بررسی احوال آنان ضوابط و اصولی را تدوین کرده‌اند که بعضـی از ایـن ضـوابط مـورد اتفاق همه‌ی آنان است، و در مورد برخی از اصول با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند؛ چنانکـه دانشمندان سایر علوم گاهی با یکدیگر اختلاف و گاهی اتفاق‌نظر دارند.

منشأ دیگر اینگونه اختلافات این است که یکی از فقها معتقد باشد که راوی حدیث را از استادش نشنیده است، و دیگری براین باور باشد که وی حدیث را از اسـتادش شـنیده است و لذا یکی به ضعف حدیث و دیگری به صحت آن حکم می‌کند، اسباب لازم برای تشخیص وقوع این شنیدن و یا عدم آن در نزد اهل نظر معروف است.

عامل دیگر این که گاهی در حیات یک محـدث حـالات و حـوادث مختلـف وجـود داشته است، چند صباحی را در شرایط عادی و با سلامت سپری نموده، و ایامی را هم در حالت اضطراب و ضعف پشت سر گذاشته است؛ مثلاً این کـه در حادثـه‌ای کتـاب‌هـای حدیث او بسوزد، و یا در برهه‌ای از زندگی‌اش در روایت حدیث گرفتار اختلاط و اشتباه شود، در این صورت احادیث او چنانچه در اوضاع عادی زندگی‌اش روایت شـده باشـد، صحیح* شمرده می‌شود، و در غیر این صورت ضعیف بـه حسـاب مـی‌آیـد، یـک امـام نمی‌داند که فلان حدیث مشخص به کدام دوره از زندگی محدث تعلق دارد، اما دیگـری می‌داند که آن حدیث را در زمان سلامتی و آرامش روایت کـرده اسـت، لـذا داوری ایـن یکی براستحکام بیشتری برخوردار است.

و دیگر این که: گاهی یک محدث روایت خود را فراموش می‌کند، از ذکـر مجـدد آن خودداری کرده و حتی نقل آن حدیث را انکار می‌کند، ائمه در مـورد نقـل ایـن حـدیث اختلاف‌نظر دارند: یکی معتقد است که باید از روایت آن حدیث خودداری کرد و دیگری براین باور است که استدلال و استناد به این حدیث بلا مانع است. این مانع به عنوان یک پدیده‌ی اختلاف برانگیز در بین دانشمندان علوم حدیث مشهور است.

و دیگر این که: بسیاری از اهل حجاز براین باورند که به احادیث اهل عراق و یا شـام مادامی که اصل و ریشه‌ی حجازی نداشته باشد، نمی‌توان احتجاج و استناد کرد، تا جایی که برخی گفته‌اند: جایگاه احادیث اهل عراق را به لحاظ هم ردیف با احادیث اهل کتاب قرار دهید، نه آن‌ها را تصدیق کنید و نه تکذیب. از فردی سؤال شد: آیـا احادیـث دارای سلسله‌ی سند «سفیان از منصور از ابراهیم از علقمه از عبدالله بن مسعود» حجـت اسـت؟ گفت: اگر اصل و ریشه‌ای در حجاز نداشته باشد، حجت نیست. این نگرش ناشی از این باور است که آنان اعتقاد داشتند: اهل حجاز تمام سنت را ضبط و نگهـداری کـرده‌انـد، و هیچ حدیثی از نظر آن مغفول نمانده است، اما احادیث اهل عراق مضـطرب و مخـدوش شده و باید از استناد به آن‌ها پرهیز کرد.

همچنین برخی از صاحب‌نظران عراق اعتقاد داشتند که نمی‌توان به حدیث اهـل شـام استناد کرد؛ اما اکثر ائمه‌ی علوم حدیث ایـن نظریـه را برنتابیـده و از پـذیرش آن سـرباز زده‌اند.

در حقیقت هرحدیثی که استناد آن معتبر و جید باشد، حجت شمرده می‌شود و فرقـی نمی‌کند که آن حدیث حجازی، یا عراقی، یا شامی و یا غیر از این‌ها باشد.

ابوداود سجستانی کتابی در خصوص احادیث منحصر به مناطق مختلف تألیف نمـوده و احادیث راویان شهرهایی چون: مدینه، مکه، طائف، دمشق، حمص، کوفـه و بصـره و... را به طور جداگانه جمع‌آوری کرده است.

سبب چهارم: شرایط خبر واحد

یکی دیگر از اسباب بروز اختلاف‌نظر در بین ائمه این است که برخـی از آنـان بـرای پذیرش خبر واحد* از راوی عادل و حافظ حدیث شروطی را لحاظ می‌کنند که دیگـران آن شروط را برنمی‌تابند؛ مثلاً: برخی پذیرش خبر واحد را مشـروط بـراین کـرده‌انـد کـه حدیث بر کتاب و سنت عرضه گردد، و مطابقت آن با این دو مأخذ مسلم دینی، بررسـی و اثبات شود. و برخی دیگر عمل به خبر واحد را در صورت عدم اعتقاد راوی بـه اصـل قیاس، مشروط بر فقیه‌بودن راوی کرده‌اند، و گروهی مقبول‌بـودن خبـر واحـد مـرتبط بـا مسائل عام اجتماعی را به شروط دیگری – مثل مشهوربودن حدیث – مشروط ساخته‌اند.

سبب پنجم: نسیان حدیث

امکان دارد، یک امام حدیثی را دریابد، و صحت آن حدیث برای او اثبات گردد، اما با گذشت زمان آن حدیث را فراموش کند، همان گونه که اصـحاب پیـامبرﷺ در بعضـی از شرایط، آیات قرآن، و یا سنت پیامبرﷺ را به یاد نداشـته‌انـد؛ مـثلاً: حـدیث مشـهوری از عمرس روایت شده است که از وی در مورد مسافری سؤال شد که محـتلم اسـت، و آب نمی‌یابد؟ ایشان فرمود: تا یافتن آب نماز نخواند. عمار بن یاسر گفت: ای امیر مؤمنان! آیا

به یاد نمی‌آورید که من و شما در سفر نیاز به غسل پیدا کردیم، من خود را همانند یک چهار پا در خاک مالیدم، و شما نماز نخواندید، تا آن که موضوع را به عرض رسول خدا رساندم، و ایشان نحوۀ تیمم را به من آموزش داد، و فرمود: همین مقدار کفایت می‌کند، و دو دست خود را به زمین زدند، و با دو دست صورت و دو دست خود را مسح کردند؟ عمر ظاهراً ماجرا را به یاد نیاورد، و فرمود: ای عمار از خدا بترس! عمار گفت: اگر شما بخواهید، این حدیث را روایت نمی‌کنم. عمر فرمود: نه! آنچه را که عهده‌دار شده‌ای، به خودت وا می‌گذارم[۱]. این ماجرا حاکی از این است که عمر شاهد یک سنت پیامبر خدا بوده، اما آن را فراموش کرده و برخلاف آن فتوا داده است، و حتی پس از تذکر عمار آن را به یاد نیاورده است، و در نهایت عمار را تکذیب هم نمی‌کند، و بلکه او را در بیان آن حدیث آزاد می‌گذارد.

مهم‌تر از این حدیث این که: عمرﷺ در خطبه‌اش به مردم اعلام نمود: هیچ کس مهریه‌ای بیش از میزان مهریه‌ی زنان و دختران پیامبر تعیین نکند که من آن را مسترد خواهم کرد، زنی گفت: ای امیر المؤمنان! چرا ما را از آنچه که خداوند به ما عطا کرده است، محروم می‌گردانی؟ و سپس این آیه را تلاوت کرد: ﴿وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗا﴾ [النساء: ۲۰][۲]. عمر نظر خود را پس گرفت، بدیهی است عمر این آیه را حفظ داشته، اما در آن موقع به یاد نداشته است.

۱- متفق علیه، اصحاب سنن با الفاظ مشابه روایت کرده‌اند.

۲- شایان ذکر است در این روایت دو مطلب به چشم می‌خورد: اول – نهی عمرﷺ از مهریه‌ای بیشتر از مهریه‌ای زنان و دختران پیامبرﷺ؛ دوم- اعتراض زن و استناد وی به آیه‌ی قرآن، امام احمد در مسند و هم چنین اصحاب سنن مطلب اول (نهی عمر) را بدینگونه روایت کرده‌اند: محمد بن سیرین از ابی العجفاء السلمی روایت می‌کند که از عمرﷺ شنیده است که می‌گفت: مهریه‌ی زنان را زیاد نکنید، زیرا اگر مهریه‌ی زیاد نشانه‌ی اکرام در دنیا و یا تقوای الهی می‌بود، رسول اکرم به انجام آن شایسته‌تر از دیگران است. پیامبر خداﷺ مهریه‌ی زنان و دختران را بیشتر از بیست اوقیه تعیین

همچنین علیﷺ در روز جنگ جمل عهد و مطلبی را به یاد زبیر آورد که رسول خدا به طلحه و زبیر فرموده بود، در نتیجه زبیر ﷺ با به یادآوردن آن مطلب صحنه‌ی کارزار را ترک نمود[۱].

مشابه این قبیل موارد در بین سلف و خلف این امت فراوان است.

سبب ششم: عدم آگاهی از دلالت حدیث

یک امام ممکن است نسبت به دلالت حدیث آگاهی نداشته باشد، این عدم شناخت می‌تواند ناشی از این باشد که کلمات موجود در حدیث برای شارح و مفسر حدیث غریب و ناآشنا جلوه کند؛ مثلاً: مفرداتی[۲] مانند: المزابنة، المخابرة، المحاقلة، الملامسة،

نفرمود. ترمذی این حدیث را حسن* صحیح شمرده است. به هرحال موضوع کم یا زیادبودن مهریه تابع امکانات مادی شوهر و توانگر و یا تنگدست‌بودن وی می‌باشد، مسلم از ابوسلمه از عبدالرحمن روایت کرده می‌گوید: از عایشهﷺ در مورد میزان مهریه‌ی زنان پیامبر اکرم ﷺ سؤال کردم، فرمود: مهریه‌ی زنان پیامبر بیست و نیم اوقیه معادل پنجاه درهم است.

از بیان عمرﷺ استفاده می‌شود که ایشان عموم مهریه‌های زیاد را مکروه می‌دانسته‌اند، ابویعلی مطلب دوم (اعتراض زن) را روایت کرده است و شخصی به نام مجالد بن سعید در سلسله‌ی راویان آن وجود دارد که فردی ضعیف است و حافظ ابن حجر اظهار نظر نموده که این شخص و این روایت قوی نیست.

۱- ابویعلی و بیهقی و دیگران، البداية والنهاية، ابن کثیر ج ۷، ص ۲٤۰.

۲- **المزابنة:** قاموس: فروختن خرمای روی درخت در قبال خرمای خشک. زبن یعنی دفع. از این معامله به سبب جهالت و غبن موجود در آن نهی شده است.

المحاقلة: فروختن محصول قبل از رسیدن یا فروختن سنبله و خوشه‌های گندم به عنوان گندم یا مزارعه به یک سوم یا یک چهارم یا کمتر یا بیشتر از این‌ها یا کرایه‌دادن زمین در مقابل دریافت گندم.

الملامسة: به معنای مماست؛ مثل این که می‌گویی: «لمست وجهی»، چهره‌ام را لمس کردم. و در بیع و معامله یعنی این که شخصی بگوید: هرگاه لباس تو را لمس کردم، یا تو لباس مرا لمس کردی،

المنابذة والغرر و مشابه این‌ها از جمله الفاظی هستند که علما در شرح و تفسیر آن‌ها با یکدیگر اختلاف دارند؛ چنانکه در باره‌ی دلالت حدیث مرفوع: «**لا طلاق ولا عتاق في اغلاق**» اختلاف‌نظر دارند، عده‌ای کلمه‌ی «**اغلاق**»[۱] را به اکراه تفسیر کرده‌اند، و از این رو معتقدند که طلاق اجباری واقع نمی‌شود، و گروهی دیگر با این تفسیر و فتوا مخالف‌اند.

معامله بین ما به فلان مقدار لازم می‌شود، یا این که کالا را از روی پارچه و پوشش لمس کند، و خود متاع را نبیند.

المنابذة: این که شخصی به دیگری بگوید: لباس را به سوی من پرتاب کن، یا لباس را به طرف تو می‌اندازم و بدینگونه انجام یک معامله بین آن‌ها لازم شود، یا این که: اگر پارچه‌ای را به سوی او پرتاب کنی و او مثل آن را به طرف تو بیاندازد، یا این که بگویی اگر ریگ‌ها را بیاندازی، بیع لازم می‌گردد.

الغرر: آنچه که ظاهرش موجب فریب خریدار می‌شود و باطنش مجهول و پوشیده است، مسلم از ابوهریره روایت می‌کند که رسول خدا ﷺ از بیع ریگ‌ها و بیع غرر نهی کرده‌اند و بخاری از انس ﷺ روایت می‌کند که رسول خدا ﷺ از محاقله و مخاضره و ملامسه و منابذه نهی کرده است، و ابوداوود و نسایی از جابرﷺ روایت می‌کنند که پیامبر خدا از محاقله و منابزه و مخابره نهی کرده است، ترمذی این حدیث را صحیح* شمرده است (بیعی که بر جهالت استوار باشد بیع غرر می‌گویند، ملابسه و منابذه از انواع غرر است، زیرا در اولی لمس‌کردن و در دومی انداختن به جای صیغه عقد به کار می‌رود که در بیان مقصود طرفین معامله گویا نیست).

مخاضرة: فروش میوه‌ها قبل از رسیدن.

۱- اغلاق: اکراه ابوعبیده می‌گوید به معنای تضییق است، ابن قیم جوزی می‌گوید: استاد ما می‌گوید: اغلاق به معنای بسته‌بودن راه علم در حال روی‌آوردن به آن یا به عبارت دیگر ناآگاهانه کاری را انجام‌دادن، بنابراین، طلاق شخص دیوانه، مست و عصبانی که نمی‌دانند چه می‌گویند، از مصادیق این حدیث محسوب می‌شوند، زیرا برای هریک از آنان باب علم و قصد رسیدن به علم منتفی است، و در حقیقت طلاق کسی جاری می‌شود که قصد طلاق را داشته باشد و به آن عالم باشد. والله اعلم.

گاهی عدم درک دلالت حدیث ناشی از این است که معنای حدیث در زبان و عرف مجتهد غیر از معنایی است که در حدیث به کار رفته است، یک امام الفاظ حدیث را به همان معنایی حمل می‌کند که از ابتدا برای آن وضع شده و امام دیگر حدیث را حمل بر معنایی مطابق با لغت و عرف خود می‌کند، برای نمونه: بعضی از فقها روایت و اخباری را در خصوص رخصت استفاده از «نبیذ»[۱] شنیده و گمان کرده‌اند نوعی مسکر است؛ چرا که در لغت آنان «نبیذ» به معنای باده و شراب به کار رفته است، حال آن که «نبیذ» بنا به تفسیر تعدادی از احادیث صحیح* به مایعی گفته می‌شود که برای شیرین شدنش عصاره‌ی خرما را قبل از آن که شراب شود، به آن اضافه کنند.

مثال دیگر این که برخی از فقها کلمه «خمر» به کار رفته در کتاب و سنت را مطابق لغت و عرف خود، فقط در باره‌ی شراب آب انگور به کار برده‌اند، حال آن که در احادیث صحیح «خمر» به نام هر نوشیدنی مست‌کننده است[۲].

۱- نوشیدنی مست‌کننده تهیه‌شده از حبوبات و میوه‌ها (غیر از انگور) را نبیذ گویند و هبه الزحیلی؛ الوجیز فی اصول الدین ص ۵۷.

۲- بخاری: ابن عمر رضی الله عنهما می‌گوید: آیه‌ی تحریم خمر نازل شد، در حالی که در آن روزگار در مدینه پنج نوع شراب وجود داشت، و شراب انگور جزو آن‌ها نبود. در حدیث متفق علیه آمده است: عمر رضی الله عنه در خطبه‌ای روی منبر رسول خدا ﷺ گفت: ای مردم! همانا در هنگام نزول آیه‌ی تحریم شراب پنج نوع خمر: انگور، خرما، عسل، جو و گندم وجود داشت و خمر به چیزی گفته می‌شود که عقل را زائل می‌کند.

همچنین در یک حدیث متفق علیه آمده است: انس بن مالک: همانا شراب حرام شد در حالی که شراب آن موقع از آب خرمای رسیده، خرمای نارس درست می‌شد، صحیحین: انس رضی الله عنه می‌گوید: من در جلسه‌ای ساقی ابوعبیده، ابوطلحه و ابی بن کعب بودم که ناگاه شخصی آمد و گفت: خمر حرام شد، ابوطلحه گفت: انس بلند شو و شراب‌ها را بیرون بریز! و من آن‌ها را بیرون ریختم.

مسلم: ابن عمر رضی الله عنهما روایت می کند: پیامبر خدا ﷺ فرمود: هر مسکری خمر است و هر مست‌کننده‌ای حرام است. خمر: عصارهٔ انگور یا هرشراب دیگری که مستی‌آور باشد، معنی عام* لفظ خمر

گاهی عدم شناخت و اختلاف فقها ناشی از این است که کلمهٔ به کاررفته در کتاب یا سنت «مشترک» یا «مجمل» یا مترد بین «حقیقت» و «مجاز» است. برخی معنای نزدیک‌تر به ذهن را مراد می‌گیرند، در حالی که کتاب و سنت معنای دیگر را مراد دارند، کما این که گروهی از صحابه در ابتدا الفاظ «الخیط الأبیض» و «الخیط الأسود» مربوط به آیه‌ی روزه را به معنای ریسمان گرفتند، در حالی که در اینجا منظور از ریسمان سفید و سیاه روز و شب است نه ریسان حقیقی[1]. چنانکه عده‌ی دیگری در مورد آیه‌ی: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم﴾ [المائده: ٦] گفته‌اند: منظور از «یَدْ» دست تا زیر بغل است، و نه از سرانگشتان تا آرنج.

گاهی عدم درک دلالت کتاب و سنت و اختلاف فقها ناشی از آن است که دلالت نص «پوشیده و رمزآلود است، و میزان درک و فهم مردم در تشخیص وجوه چنین گفتاری برحسب مواهب الهی و استعداد خدادادی آن‌ها متفاوت است، گاهی یک مجتهد دلالت

صحیح‌تر است؛ زیرا در هنگام تحریم شراب در مدینه شراب انگور وجود نداشت، و شراب مردم مدینه از خرمای خشک و خرمای نارس تهیه می‌شد، شراب را به این خاطر خمر گفته‌اند که عقل را تخمیر و نابود می‌کند و یا باعث دیوانگی می‌شود، در صحیح بخاری از قول اصحاب نقل شده است: شراب در حالی حرام شد که ما به جز انواع کمی از شراب شراب انگور را نمی‌شناختیم. شراب عمومی مدینه خرمای خشک (تمر) و خرمای نارس بود. در تفسیر این روایات آمده است: مقصود از این نفی مبالغه در قلت خمر یا نوع تهیه‌شده آن از انگور می‌باشد. یا این که در مدینه هیچ نوع از انواع شراب انگور نبوده است، یا در مدینه از نوع انگور آن کمتر به چشم می‌خورد.

۱- بخاری و سهل بن سعد می‌گوید: آیه‌ی ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ﴾ نازل شد و هنوز ادامه‌ی آیه ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ نازل نشده بود که افرادی که قصد روزه‌گرفتن داشتند به پای خود یک ریسمان سیاه می‌بستند و تا زمانی که سفید و سیاه‌بودن آن قابل تشخیص نبود، به خوردن سحری ادامه می‌دادند، لذا خداوند الفاظ ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ را نازل فرمود، تا آن افراد دانستند که منظور شب و روز است و نه ریسمان سیاه و سفید.

عمومی یک لفظ را درک می‌کند، اما این که این عمومیت معنای مشخص و خاصی را هم شامل می‌شود، از نظر وی مغفول می‌ماند، و گاهی متوجه این نکته هم می‌گردد، اما پس از مدتی فراموش می‌کند، مباحث این باب واقعاً وسیع و گسترده است، فقط خداوند علیم به همه‌ی آن احاطه دارد.

برخی اوقات فقیه در فهم کتاب و سنت اشتباه می‌کند، و تفسیر و تعبیری را از این نصوص ارائه می‌دهد که زبان عربی دوران بعثت پیامبر خدا چنان مفهومی را برنمی‌تابد.

سبب هفتم: نفی وجود هرنوع دلالت در حدیث

گاهی یک امام معتقد است حدیث برهیچ حکم شرعی دلالت ندارد، تفاوت این سبب با سبب قبلی در این است که دلیل ششم مربوط به وضعیتی است که مجتهد اساساً وجه دلالت را نشناسد، و در اینجا وجه دلالت را درمی‌یابد، اما مستند به برخی از قواعد مورد قبولش در اصول فقه – چه آن دلالت در ذات خود صحیح باشد یا اشتباه – چنین دلالتی را برنمی‌تابد؛ مثلاً: برخی از مجتهدین براین هستند که: «عام مخصوص» یا «مفهوم» حجت نیست. یا حکم لفظ «عام*»ی که در مورد سبب خاصی ایراد شده باشد، فقط در مورد همان سبب جاری است، و عمومیت ندارد، یا مجرد صیغه‌ی فعل امر وجوب را نمی‌رساند، و فوریت را نمی‌طلبد، یا معرفه به «ال» عمومیت ندارد، یا «فعل نفی» تمام احکام فعل و یا ذات فعل را نفی نمی‌کند، مسائل و قواعد فراوان و گسترده‌ی دیگری که در اصول فقه مطرح است و فقها در تعریف آن‌ها با یکدیگر اختلاف دارند، حدود نیمی از مسائل مورد اختلاف مجتهدین از این قبیل است؛ البته در اصول فقه فقط از دلالت‌های مورد اختلاف ائمه بحث نمی‌شود، و گاهی اختلاف آرا در خصوص تعیین افراد و مصادیق دلالت‌ها بروز می‌کند، و به این پرسش که: آیا این لفظ به خصوص از جنس و نوع دلالت مطرح شده هست، یا نه؟ پاسخ‌های متعددی داده می‌شود؛ مثلاً: مجتهدی معتقد است که فلان لفظ «مجمل*»، و یا «مشترک*» است، و هیچ دلیلی برای ترجیح یکی از دو معنای آن وجود ندارد، و مطالبی از این قبیل.

سبب هشتم: تعارض دلالت‌ها

گاهی پیش می‌آید که یک مجتهد عقیده دارد که فلان دلالت با نصی در تعارض است که برخلاف آن دلیل می‌باشد، و از این رو نمی‌تواند مدنظر شارع باشد، در این مورد می‌توان به تعارض عام* یا خاص*، یا مطلق* یا مقید*، یا امر مطلق با آنچه که وجوب را نفی می‌کند یا حقیقت* یا مجاز* و انواع تعارضات دیگر اشاره کرد، محبث تعارض ادله باب گسترده‌ای است و موضوع تعارض دلالت نصوص، و ترجیح برخی بربعضی دیگر، وسعتی به عظمت یک اقیانوس دارد.

سبب نهم: وجود دلایل مبتنی برضعف، نسخ یا تأویل حدیث

ائمه اتفاق نظر دارند که دلایلی چون: آیه، حدیث صحیح، و اجماع، می‌توانند به مثابه‌ی ادله‌ی معارض با یک حدیث مطرح شود، از این رو گاهی یک مجتهد با استناد به ادله‌ی فوق مدعی ضعف یا نسخ، و یا تأویل یک حدیث می‌شود، و عمل به آن حدیث را برنمی‌تابد. فقها در این خصوص دوگونه موضع‌گیری کرده‌اند: گاهی یک مجتهد عقیده‌اش مبنی بر راجح‌بودن دلیل معارض را بیان می‌کند، و یکی از سه صورت: ضعف، یا نسخ، یا تأویل را به حدیث نسبت می‌دهد، بدون آن که به طور مشخص یکی از این صورت‌ها را تعیین کند و گاهی یکی از دلایل مزبور را به عنوان سبب ترجیح تعیین می‌کند؛ مثلاً تصریح می‌کند حدیث مورد نظر نسخ* و یا تأویل شده است که در این موارد گاهی در ادعای نسخ اشتباه می‌کند، و حدیث متأخر را متقدم می‌شمارد (حال آن که برای اثبات منسوخ بودن یک حدیث لازم است که حدیث ناسخ از نظر زمانی متأخر از حدیث منسوخ باشد، و از نظر معنی با آن تعارض و ناسازگاری داشته باشد)، و گاهی در تأویل حدیث به اشتباه می‌رود، و حدیث را به مفهومی تأویل می‌کند که لفظ حدیث چنین تأویلی را برنمی‌تابد، و یا دلیل موجه و مقبول دیگری با این تأویل مخالفت می‌کند.

این که یک مجتهد بودن ذکر ادله به راجح‌بودن دلیل معارض معتقد باشد، جای بحث و تأمل دارد، زیرا گاهی اساساً دلیل معارض و استنادی مجتهد دال برادعای مجتهد

نیست، و گاهی حدیث استنادی مجتهد از لحاظ سند و یا متن یا حدیث اول برابری نمی‌کند، و صلاحیت تعارض با آن را ندارد، در این صورت اسباب گذشته در مورد حدیث اول مصداق پیدا می‌کند، و گاهی مجتهد برای اثبات ضعف یک حدیث به اجماع امت تکیه می‌کند و وجود اجماع* ادعایی را دال برضعف حدیث می‌شمارد، حال آن که چنین ادعایی جای تأمل و بررسی دارد، اغلب اوقات ادعای اجماع‌ناشی از ناآگاهی از وجود نظر یا آرای مخالف است؛ چنانکه بارها مشاهده شده که عالم برجسته‌ای برای بعضی از آرای فقهی خود به این دلیل تمسک جسته و می‌گوید: هیچ کس را نمی‌شناسد که با این نظرها مخالف باشد! و با این بیان مدعی اجماع می‌شود، حال آن که شواهد و ادله‌ی موجود خلاف رأی او را به ثبوت می‌رساند.

یک فقیه نباید ابتدا به ساکن و بدون استناد به گفته‌ی دیگران مدعی تحقق اجماع در خصوص یک مطلب شود، به ویژه اگر از وجود نظر مخالف باخبر باشد، به هرتقدیر اجماع در نزد همگان حجت است، تا جایی که برخی از ائمه فتوای خود را مقید به عدم وجود اجماع ساخته و گفته‌اند: اگر در باره‌ی این مسأله اجماع محقق شده باشد به طریق اولی باید از آن اجماع پیروی نمود، در غیر این صورت رأی من چنین و چنان است؛ مثلاً می‌بینیم که یک مجتهد مدعی اجماع شده و می‌گوید: کسی را نمی‌شناسد که شهادت برده را مجاز دانسته باشد، حال آن که پذیرش گواهی برده از علی، انس، شریح‬ و دیگران روایت شده است، و مجتهد دیگری می‌گوید: علما اجماع* دارند برده‌ای که قسمتی از بدن وی آزاد شده است، راث نمی‌برد. در حالی که وارث‌بودن وی براساس روایت علی، و عبدالله بن مسعود‬ ثابت می‌گردد. علاوه براین، در یک حدیث حسن ابن عباس از پیامبر اکرم روایت می‌کند: «مکاتب به اندازهٔ پولی که پرداخته است آزاد می‌شود، و حد شرعی هم به اندازه‌ای که آزاد شده بر او اقامه خواهد شد و به اندازه‌ای که آزاد شده،

ارث هم می‌برد»[۱]. صاحب نظر دیگری می‌گوید: کسی را نمی‌شناسم که درود بر پیامبرﷺ را در نماز واجب بداند، حال آن که وجوب آن از ابوجعفر الباقر ثابت است[۲].

گاهی ادعای اجماع بسیاری از علما ناشی از آن است که فقط با آرای فقهی علمای معاصر کشور خود آشنایند، و از نظرات ائمه‌ی سایر بلاد اسلامی بی‌خبرند، کما این که بسیاری از علمای گذشته را می‌شناسیم که فقط از فتوای علمای مدینه و کوفه آگاهی دارند، و بسیاری از علمای متأخر را می‌بینیم که فقط از آرای دو یا سه نفر از ائمهٔ مذاهب مطلع هستند، و هرگونه رأی خارج از محدوده‌ی آگاهی خود را مخالفت با اجماع قلمداد می‌کنند، و چون از رأی مخالف آگاهی ندارند، و نظر مخالف به گوش‌شان نخورده است، به زعم این که مخالفت با این ائمه به مثابه‌ی مخالفت با اجماع* است، به خود اجازه‌ی استفاده از آرایی خارج از اجتهاد را نمی‌دهند، و همواره با پیش فرض عدم وجود هرگونه رأی دیگری به سرزنش و توبیخ کسانی می‌پردازند که نظرات دیگری را عرضه می‌کنند، و حتی حدیثی را که مخالف آرای ائمه بیابند، به خیال این که این حدیث نمی‌تواند از دلیل آنان برتر باشد، و یا با ترس از این که مبادا حدیث مورد نظر با اجماع متعارض باشد، و یا براساس این باور که حدیث با اجماع ادعایی آنان تعارض دارد، از پذیرش و عمل به آن حدیث سرباز می‌زنند، عذر بسیاری از علما در ترک بسیاری از احادیث به این مورد برمی‌گردد، بی‌گمان بعضی از علما در بیان این نظرات معذورند، و برخی هم گرچه در ظاهر معذور شمرده می‌شوند، ولی در حقیقت با توجه به میزان تسلط علمی و آگاهی از نتایج تحقیقات دیگران معذور نیستند، زیرا عذر آن‌ها نظر به علل متعددی می‌تواند موجه یا غیر موجه باشد.

۱- به روایت ترمذی.

۲- نگاه کنید ابن قیم جوزی؛ **کتاب جلاء الأفهام فی الصلاة علی خیر الأنام علیه الصلاة والسلام**.

سبب دهم: قواعد منحصر به فرد در باب تعارض ادله

گاهی برخی از ائمه در حوزه‌ی تعارض ادله به قواعد خاصی که فقط نزد خودشان معتبر است، استناد کرده و آن ضوابط را صرف‌نظر از ارزش و اعتبار آن قواعد دال برضعف حدیث یا نسخ* و یا تأویل آن می‌دانند. مانند: بسیاری از علمای کوفه که قائل به تعارض ظاهر* قرآن با حدیث صحیح* هستند، و براین باورند که ظاهر الفاظ عام قرآن و امثال آن برنص* حدیث تقدم دارد، و براین مبنا گاهی در مورد ظاهر الفاظ قرآن به دلالتی معتقد می‌شوند که ظاهر نیست، و احتمال دلالت‌های زیادی در آن می‌رود؛ به عنوان مثال آنان برهمین اساس حدیث «**الشاهد واليمين**»[1] را مردود شمرده‌اند، در حالی که از نظر دیگران در ظاهر قرآن مطلبی وجود ندارد که مانع از حکم «شاهد و قسم» باشد، تازه اگر در قرآن چنین مطلبی هم مشاهده شود، باز بنا به این اصل که «سنت» را مفسِّر قرآن می‌دانند، وجود تعارض بین سنت صحیح و ظاهر قرآن را برنمی‌تابند، امام شافعی در خصوص این قاعده سخنان مشهوری دارد، امام احمد نیز در خصوص نقد و رد تفکری که ظاهر قرآن را مستغنی از تفسیر سنت می‌داند، رساله‌ی مشهوری را تألیف نموده و در آن به ذکر دلایل زیادی پرداخته است که نوشتار حاضر گنجایش ذکر همه‌ی آن‌ها را ندارد، اما به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: برخی روایتی را که سبب تخصیص* لفظ عام* قرآن، یا مقیده* شدن لفظ مطلق* آیات، و یا حاوی مطالبی مازاد برمطالب قرآن باشد، نمی‌پذیرند و معتقدند که مقید ساختن لفظ مطلق قرآن و یا

۱- ابن عباس رضي الله عنهما: **أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد**. مسلم در کتاب الاقضیه نوشته است: در بررسی دعاوی اصل براین است که پیش از تشخیص مدعی از مدعی علیه قاضی از مدعی شاهد، و دلایل اثبات ادعای او را می‌خواهد، و اگر مدعی شاهد نداشت، قسم متوجه مدعی علیه می‌شود. «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**» حدیث ابن عباس رضي الله عنه می‌رساند در صورتی که مدعی فقط یک شاهد داشته باشد می‌تواند قسم بخورد، و حق را از مدعی علیه بگیرد. «مبانی فقه» نوشته عبدالکریم محمدی.

مخصوص‌کردن لفظ عام قرآن به منزله‌ی افزودن برنص قرآن است، و موجب منسوخ‌شدن قرآن می‌گردد[۱].

نمونه‌ی دیگر عملکرد گروهی از علمای مدینه است که برای عمل اهل مدینه صلاحیت تعارض با حدیث صحیح قائل هستند، و براین باورند که اجماع اهل مدینه حجت و مقدم بر روایت است، و عمل آنان را نشانه‌ی اجماع ایشان، و اجماع آنان را دلیلی برای مخالفت با حدیث قلمداد می‌کنند؛ مثلاً: مخالفت آنان با احادیث وارد در موضوع «خیار المجلس»[۲] مبتنی برهمین است، در حالی که اکثر علما اثبات کرده‌اند که اهل مدینه در این مسأله اختلاف‌نظر داشته‌اند، و نه اجماع. مضافاً این که حتی در صورت وجود اجماع اهل مدینه و مخالفت دیگران با آنان درست‌تر همین است که حدیث صحیح را معتبر و حجت بدانیم.

نمونه‌ی دیگر تعارض «قیاس جلی*» با بعضی از احادیث در نزد برخی از ائمه است که اعتقاد دارند قواعد کلی به واسطه‌ی وجود چنین روایاتی نقض نمی‌شود، و از این رو «قیاس جلی» را بر بعضی از روایات مقدم شمرده‌اند، در نزد برخی از ائمه نمونه‌های دیگر از تعارضات – چه درست و چه اشتباه – وجود دارد که از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنم.

۱- نسخ قرآن به سنت را ممکن نمی‌دانند.

۲- **ابن عمر رضی الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعا... متفق عليه.** فقها در خصوص اختیار فسخ معامله شرایط مختلفی را لحاظ کرده‌اند که اختیار مجلس یکی از آن‌هاست که براساس آن مادامی که جلسه معامله تمام نشده باشد هرکدام از طرفین اختیار فسخ معامله را دارند، اما در مورد زمان ختم جلسهٔ معامله اختلاف‌نظر دارند، بزرگانی مانند: علی، ابن عمر، ابن عباس، شافعی و ابن حنبل مستند به حدیث فوق اتمام جلسه را به جدایی طرفین معامله از یکدیگر تفسیر کرده‌اند و امام ابوحنیفه و امام مالک اتمام جلسه را به اجرای صیغه معامله توسط طرفین تفسیر کرده‌اند، امام مالک حدیث فوق را به استناد عمل اهل مدینه ترک کرده است. مترجم.

اسباب ده‌گانه‌ی موجب ناسازگاری آرای بعضی از ائمه با برخی از احادیث صحیح بیان گردید، احتمال دارد یک عالم در عمل‌نکردن به مفاد بسیاری از احادیث دارای برهان و دلیلی باشد که از نظر ما مغفول مانده باشد، زیرا درک و فهم صاحب‌نظران از وسعت زیادی برخوردار است. و بدیهی است که ما از تمام آنچه که در ذهن و قلب علما می‌گذرد، آگاهی نداریم. بسا اوقات یک عالم حجت و برهان خود را عرضه نموده و گاهی هم دلیل خود را اظهار نکرده است، در مواضعی که حجت خود را تبیین کرده است، گاهی استدلال وی برای ما نقل شده است، و گاهی هم از نحوه‌ی احتجاج وی بی‌خبریم، زمانی که منهج استنباط و استدلال یک عالم را دریابیم، صرف‌نظر از مُصیب یا مُخطی‌بودن وی ممکن است از عهده‌ی درک و فهم اصول استدلالی وی برآییم، و این احتمال هم وجود دارد که اساساً از درک بیان وی عاجز باشیم.

با توجه به مطالب فوق اگرچه مخالفت فقها با حدیث صحیح را روا شمردیم، اما برای ما جایز نیست که از فتوای مستند به حدیث صحیح* و موافق با اجتهاد جمعی از ائمه عدول کنیم، و نظریه مجتهدی حتی عالی‌تر را بپذیریم که به دلیلی برای رد حدیث فوق متکی باشد، زیرا آرای اجتهادی علما به استحکام ادله‌ی شرعی و به ویژه به استواری کتاب و سنت نیست، و احتمال وجود نظریات اشتباه در بین آرای مجتهدین خیلی بیشتر از احتمال ظهور اشتباه در ادله‌ی شرعی است. در حقیقت ادله‌ی شرعی حجت خدا برهمه بندگان است، در حالی که آرای علما چنین منزلت و جایگاهی ندارد و یک دلیل شرعی مادامی که با ادله شرعی دیگر تعارض نداشته باشد، از اشتباه و خطا مصون است، حال آن که رأی علما اینگونه نیست، اگر قرار باشد به سبب رواشمردن مخالفت اجتهادی علما با ادله، عمل‌کردن برخلاف ادله (کتاب، سنت و اجماع) را مجاز بدانیم، هیچ دلیل شرعی‌ای باقی نخواهد ماند که ارزش عمل‌کردن داشته باشد و در نهایت دست ما از هرگونه ادله‌ای کوتاه می‌گردد، خلاصه این که اگر یک عالم در ترک عمل به یک حدیث

معذور باشد، ما هم در ترک رأی و فتوای آن عالم معذور خواهیم بود. خداوند سبحان می‌فرماید:

﴿تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡۖ وَلَا تُسۡ‍َٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٣٤﴾ [البقرة: ١٣٤].

«آن‌ها امتی هستند که زمانه‌ی آن‌ها سپری شده است، نتیجه‌ی عمل‌شان به آنان می‌رسد، و نتیجه عمل شما به خودتان می‌رسد، و شما در باره‌ی عملکرد آنان پرسش نخواهید شد».

﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [النساء: ۵۹].

«چنانچه در مسأله‌ای اختلاف کردید، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید، برای رفع اختلاف به خدا و رسول مراجعه کنید».

هیچ کس حق ندارد با پذیرفتن رای یک نفر به تعارض و مخالفت با حدیث صحیح ﷺ برخیزد، کما این که زمانی که ابن عباس رضي الله عنهما سؤال یک نفر را با استناد به یک حدیث جواب داد، و آن مرد گفت: ابوبکر و عمر چنین می‌گویند: ابن عباس در پاسخ گفت: نزدیک است که از آسمان بر شما سنگ ببارد، من می‌گویم: رسول الله ﷺ چنین فرموده است و شما می‌گویید: ابوبکر و عمر چنین گفته‌اند!!

اگر با توجه به مطالب فوق عمل‌نکردن به مفاد یک حدیث را عذر به حساب آوریم، احتمال وجود دارد که یک حدیث صحیح بیانگر حرمت، و یا حلت، و یا حکم یک مسأله باشد، و با این وجود یک عالم برخلاف آن فتوا دهد، در این صورت جایز نیست که تارک آن حدیث را به سبب حلال‌شمردن یک امر حرام، یا تحریم یک امر حلال، و یا حکم‌نمودن به غیر ما انزل الله مستحق عذاب بدانیم. همچنین اگر حدیثی در برگیرنده‌ی یک وعید مثل: لعنت، یا غضب، یا عذاب و... در ازای انجام یک عمل باشد، جایز نیست که وعید را شامل حال عالمی بدانیم که آن عمل را براساس اجتهاد خود مباح دانسته و آن

را انجام داده است، این مطلب اصل مهمی است که در بین علمای اسلام کسی را سراغ نداریم که با آن مخالف باشد، مگر نظریه‌ای که از بعضی از علمای معتزله بغداد مثل: بشر المریسی[۱] و همانند وی نقل شده است که مجتهد را به سبب اشتباهش مستحق عقوبت می‌دانند.

وعید احادیث پیامبرﷺ شامل حال کسانی می‌شود که عمل حرام را با علم به حرمت آن انجام می‌دهند، و یا توانایی علمی برای پی‌بردن به حرمت آن عمل داشته باشند، اما در این زمینه کوتاهی کنند.

هرگاه افراد بادیه‌نشین و یا تازه مسلمان یک عمل حرام را از روی ناآگاهی و بی‌خبری انجام دهند، گناهکار شمرده نمی‌شوند، و حد شرعی هم برآن‌ها جاری نمی‌شود. این افراد که برای استحلال و مباح‌شمردن کارشان به دلیل شرعی استناد نکرده‌اند، معذور به حساب می‌آیند، لذا کسانی که حدیث مبتنی بر حرمت یک عمل به آنان نرسیده است، و در انجام کارشان به ادله‌ی شرعی استناد می‌کنند، به طریق اولی در انجام آن عمل حرام معذور محسوب می‌شوند، و حتی به سبب اجتهادشان سزاوار ستایش و اجر هم هستند. خداوند سبحان فرموده است:

﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ٧٨ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا﴾ [الانبیاء: ۷۸ – ۷۹].

«و داود و سلیمان را به یاد آور، آنگاه که در باره‌ی کشتزاری که گوسفندان مردمانی در آن چریده بودند، داوری می‌کردند، و ما مشاهده قضاوت آنان بودیم، قضاوت را به سلیمان فهماندیم، و به هریک از آن دو داوری و علم آموختیم».

۱- بشر بن غیاث، فقیه و فیلسوف معتزلی، و رئیس فرق «المریسیه» که به «ارجاء» اعتقاد داشت، وی فقه را نزد قاضی ابویوسف فرا گرفت و در دولت هارون الرشید مورد اذیت و آزار قرار گرفت. نقل شده است که پدرش یهودی بوده است، وی دارای تألیفاتی است، دارمی کتابی تحت عنوان «النقص علی بشر المریسی» در رد مذهب وی نوشته است. او در سنه ۲۱۸ هجری – ۸۳۳ م وفات یافت.

خداوند در این آیه فهم حکم صحیح را مختص سلیمان دانسته، اما هردو پیامبر را به خاطر برخورداری از حکمت و علم ستوده است.

صحیحین از عمرو بن العاص روایت می‌کنند، پیامبر خدا فرمود: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر**». «هرگاه حاکم[1] اجتهاد کند و حکم او درست باشد دو پاداش، و چنانچه در اجتهادش اشتباه کند، یک پاداش دارد». این حدیث روشن می‌سازد که مجتهد حتی در صورت اشتباه به خاطر نفس کار ارزشمند اجتهاد پاداش دارد، و خطای وی بخشیده می‌شود؛ چرا که مشکل و بلکه غیر ممکن است که اجتهاد یک نفر در مورد تمام احکام درست باشد، خداوند چنین تکلیفی را متوجه مجتهدین نمی‌سازد؛ چرا که دین خداوند آسان و عاری از حرج و سختی است: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحج: ۷۸]. «و در دین بر شما سختی قرار نداده است». ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة:۱۸۵]. «خدا برای شما آسانی می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد».

صحیحین از نبی اکرمﷺ روایت می‌کنند: پیامبر در مسیر حرکت به سمت یهودیان بنی قریظه در سال غزوه خندق به یارانش فرمود: هیچ کس نماز عصر را نخواند، مگر در بنی قریظه، وقت نماز عصر در راه فرا رسید. عده‌ای از صحابه‌ش گفتند: ما نماز را فقط در بنی قریظه ادا می‌کنیم، و گروهی گفتند: منظور پیامبر این نبوده، و نماز را در راه ادا کردند. پیامبر برهیچ یک از دو گروه عیب و ایرادی نگرفت، در اینجا دسته‌ی اول به عمومیت دستور پیامبر اکرم تمسک جستند، و قضای نماز را جزئی از این دستور عام محسوب کردند، و گروه دوم به دلایل منع قضای نماز استناد کردند، و قضای نماز را از دستور عام پیامبر استثناء نمودند، در اینجا پیامبر خدا شتاب در انجام محاصره‌ی یهودیان

۱- در اینجا حاکم به هرکسی گفته می‌شود که مقام و موقعیت صدور یا اجرای حکم را داشته باشد، اعم از این که مجتهد، مرجع فقهی، مرجع قضایی، و یا دارای منصب اجزای حکم شرعی باشد.

بنی قریظه را مراد داشته است. اتفاقاً یکی از اختلاف‌های مشهور فقها همین مـورد اسـت که آیا نص «عام» با به کاربردن «قیاس*»، «خاص» می‌گـردد؟ بـه هرحـال در ایـن مـورد اقامه‌ی نماز در راه درست‌تر بوده است.

همچنین زمانی که بلال حبیشی دو صاع خرما را در ازای یک صاع خرما معامله کـرده بود، پیامبر به او دستور داد معامله را به هم بزند[1]. اما از آن جایی که بلال از حرمت این معامله بی‌خبر بود، پیامبر کارش را از مصادیق ربا، و فسق به حساب نیاورد کـه مسـتحق لعنت و تفسیق و برخورد سخت باشد.

عدی بن حاتم و گروهی از صحابه که عقیده داشتند، منظور از «**الخيط الأبيض والخيط الأسود**» در آیه‌ی: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ﴾ [البقرة: ۱۸۷] «تا رشته سپید بامداد از رشته سیاه [شب] بر شما نمودار شود» همان ریسمان سفید و سیاه است، تا جایی که یکی از آن‌ها دو ریسمان سفید و سیاه را در زیر بالشت خود قرار می‌داد، و خوردن سحری را تا وقتی که ریسمان‌ها از یکدیگر قابل تشخیص باشند، ادامه می‌داد، پیامبر خدا به عدی بن حاتم فرمود: در این صورت حتماً بالشت تو عریض است. منظور از آیه سفیدی روز و سیاهی شب است.

پیامبرﷺ به عدم درک صحیح او از معنای آیه اشاره نمود، اما آن‌ها را بـه خـاطر ایـن عمل که موجب خوردن روزه‌ی رمضان بـود، سـرزنش نفرمـود، گرچـه روزه‌نگـرفتن در رمضان از گناهان کبیره است.

۱- در بخاری از ابوسعید خدری و از ابوهریرهس روایت است که: رسول اکرم شخصی را مأمور ساخت تا محصول خرمای خیبر را جمع‌آوری نماید، آن شخص خرمـای خـوبی را بـه حضـور پیـامبر آورد. حضرت پرسید: آیا تمام خرمای خیبر این چنین است؟ گفت: نه! ای رسول خدا! ما یک صاع از ایـن خرما را با دو صاع از خرمای نوع دیگر، و دو صاع از این خرما را به سه صاع از خرمای دیگر مبادلـه می‌کنیم. پیامبر فرمود: این کار را نکنید! همه را و من جمله خرمای خوب را با درهم معامله کنید.

برخلاف موارد گذشته در یک مورد فرد سرشکسته‌ای احتیاج به غسل پیدا کرد، افرادی نظر دادند که غسل کند، او هم اطاعت کرد، و پس از غسل درگذشت، پیامبر در باره‌اش فرمود: او را کشتند! خدا آن‌ها را بکشد! چرا هنگامی که نمی‌دانند، سؤال نمی‌کنند؟ درمان جهل و نادانی فقط سؤال‌کردن است[1]. این افراد از اهل علم و دانش نبودند و بدون اجتهاد به خطا رفتند.

زمانی که اسامه بن زید در غزوهٔ «حرقات» شخصی را به قتل رساند که کلمه «لا اله الا الله» را بر زبان آورده بود، پیامبرﷺ او را به قصاص، دیه و یا کفاره محکوم نکرد[2]، زیرا اسامه براساس این اصل که اسلام‌آوردن کافر در حال جنگ را صحیح نمی‌دانسته، کشتن او را جایز شمرده بود، حال آن که قتل چنین کسی حرام است. برهمین اساس، سلف و جمعی از فقها کسانی را که براساس یک تأویل علیه حکومت اقدام مسلحانه کنند، و

۱- حدیث از نظر سند منقطع است. دارقطنی ابن ماجه و ابوداوود آن را روایت کرده‌اند، و حاکم، ابن خزیمه و ابن حبان آن را به طریق مرفوع* از ابن عباس رضی الله عنه روایت کرده‌اند، حدیث طرقی دارد که به سبب آن‌ها تقویت می‌شود. ابوداود آن را با سند منقطع به این شکل روایت نموده است: از مدینه به قصد سفر خارج شدیم، سر یکی از همراهان ما در اثر اصابت سنگی شکست، اتفاقاً آن فرد نیاز به غسل پیدا کرد، از همراهان پرسید: آیا می‌توانم تیمم بکنم؟ پاسخ دادند: ما برای تو رخصتی در تیمم نمی‌بینیم...

۲- بخاری از اسامه روایت می‌کند که پیامبر خدا ﷺ ما را به جنگ حُرقه- طایفه‌ای از جهینه- فرستاد، هنگام صبح به آن‌ها حمله کردیم، و آن‌ها را شکست دادیم، من و مردی از انصار به یکی از آنان رسیدیم، زمانی که قصد کشتن او را داشتیم «لا اله الا الله» را بر زبان آورد، مرد انصار از او دست کشید، اما من او را به ضرب نیزه کشتم، وقتی به مدینه بازگشتم، خبر به پیامبر رسید، فرمود: ای اسامه! آیا او را پس از گفتن کلمه توحید کشتی؟ گفتم: ای رسول خدا! او این سخن را برای نجات جانش بر زبان راند. پیامبر باز فرمود: آیا او را پس از گفتن «لا اله الا الله» کشتی؟ پیامبرﷺ چند بار این جمله را تکرار فرمود، تا جایی که آرزو کردم ای کاش قبل از آن روز مسلمان نشده بودم و به عنوان یک مسلمان چنین خطایی را مرتکب نمی‌شدم.

دست‌شان به خون حامیان نظام آلوده باشد، مستحق قصاص، دیه و کفاره نمی‌دانند، گرچه خون‌ریزی و حرکت مسلحانهٔ آن‌ها حرام است.

تحقق وعید الهی را مشروط به آن دانستیم که افراد از حرمت عمل آگـاه باشـند، و یـا قدرت آگاهی از حکم آن را داشته باشند، و با این وجود آن عمل را انجام دهند، امـا لازم نیست که این شرط ضمن هر دستور شرعی بیان شود؛ چرا کـه علـم بـه آن در قلـب‌هـا جایگزین و تثبیت شده است، همان‌طور که وعده الهـی بـه خـاطر انجـام اعمـال صـالح، مشروط به اخلاص برای خدا و عدم ارتداد از دین است، و این شرط در تمـام احـادیثی که متضمن پاداش اخروی است، تکرار نشده است.

وعید الهی حتی با وجود مقدمات و اسباب آن گـاهی بـه دلیـل وجـود موانـع محقـق نمی‌شود، موانع تحقق وعید الهی متعددند، از آن جمله می‌توان به: توبـه، اسـتغفار، امـور نیک محوکننده‌ی بدی‌ها، مصائب و آزمایش‌های دنیوی، شفاعت مقبول و رحمت ارحـم الراحمین اشاره کرد.

در نبود این موانع، وعید الهی فرا رسیدنی است و بدیهی است موانـع فـوق هرگـز در خصوص افرادی که نافرمانی، تمرد و سرپیچی از فرامین الهی را به طور آگاهانه سرلوحه زندگی خود ساخته‌اند، موضوعیت ندارد.

در حقیقت «وعید»های مذکور در نصوص این مطلب مهم را تبیین می‌کنند کـه انجـام اعمال مورد اشاره عذاب اخروی به دنبال دارد و لذا از نصوص مزبور این حکم اسـتنباط می‌شود که آن عمل قبیح و حرام است، البته مطلب فوق به این معنـا نیسـت کـه هـرکس چنین عملی را انجام دهد، حتماً معذب خواهد بود، زیرا وقوع عذاب اخروی مشروط به: ارتکاب آگاهانه‌ی حرام، و عدم وجود موانع وعید (توبه، استغفار و...) است.

در توضیح مطلب فوق می‌توان گفت: حکم فردی که به مفاد یک حدیث عمل نکنـد، از سه حالت خارج نیست:

۱ -حالتی که عمل‌نکردن به مضمون یک حدیث به اجماع* مسلمانان جایز باشد؛ مانند کسی که حدیث به او نرسیده است، و او برای فتوا و حکم مسأله محتاج آن حدیث بوده، و در جستجوی آن کوتاهی هم نکرده است؛ مانند آنچه که از خلفای راشدین و دیگر صحابه ذکر نمودیم. در این مورد همه‌ی مسلمانان بدون تردید معتقدند تبعات سنگین ترک حدیث متوجه این گونه افراد نمی‌شود.

۲ -عمل‌نکردن به مفاد حدیث جائز نباشد، این همان حالتی است که صدور آن از ائمه مذاهب بعید به نظر می‌رسد.

۳ -حالتی که نسبت به آن در مورد برخی از علما نگرانی وجود دارد، این است که شخص در موضوعی اهل نظر و اجتهاد باشد، اما از درک حکم مسأله قاصر باشد و قبل از تمهیدات لازم، و تهیه‌ی مقدمات و اسباب ضروری فتوا اعلام نظر نماید، و یا در استدلال کوتاهی کند، و قبل از آن که نهایت تلاش خود را برای رسیدن به حقیقت به انجام رساند، با تمسک به یک دلیل فتوایی صادر کند، و یا عادت و عرف بر او غلبه نماید و یا یک هدف از قبل تعیین شده او را از فکر کامل و دقت‌نظر در آرا و مستندات نظریه‌های مخالف باز دارد. چنین مجتهدی در سایه‌ی استدلال و اجتهاد سخن می‌گوید، اما نظر به این که در اجتهاد سقفی برای اندازه‌ی تلاش ضروری یک مجتهد تعیین نشده است، نسبت به وی این هراس وجود دارد که در خصوص آن مسأله‌ی خاص، حکم اجتهادی معتبری وجود داشته باشد که از نظر وی مغفول مانده باشد، و چنین غفلتی گناه محسوب می‌گردد، اما چنین افرادی الزاماً مستحق عقوبت نیستند، زیرا مجازات اخروی سزاوار کسانی است که توبه نکنند، و چنانکه گذشت استغفار، احسان، ابتلاهای دنیوی، شفاعت و رحمت الهی اثر چنین خطاهای اجتهادی را محو و نابود می‌سازد؛ البته کسانی که تابع و تسلیم هوی و هوس خویش باشند جزو این گروه نیستند، بلکه اینان کسانی هستند که یک رأی باطل را حتی با علم به نادرست‌بودن آن حمایت می‌کنند، و یا بدون

شناخت از دلایل نفی یا اثبات یک رأی نسبت به صواب یا خطابودن آن نظریه یقین پیدا می‌کنند، چنین افرادی مستحق آتش دوزخند. چنانکه رسول اکرمﷺ فرمود: «قضات سه گروهند، دو گروه در آتش، و یک گروه در بهشت خواهند بود، آن کسی که حق را بشناسد، و به آن حکم کند، اهل بهشت است و دو گروه جهنمی عبارتند از: کسی که از روی نادانی برای مردم داوری کند و کسی که حق را بشناسد و به خلاف آن رأی دهد»[1]. وضعیت اهل فتوا نیز چنین است، اما به دلیل وجود موانعی که قبلاً بیان شد، نمی‌توان به معذب‌بودن فرد خاصی حکم کرد

اگر فرض کنیم وقوع بعضی از این حالات در خصوص برخی از بزرگان و ائمه‌ی محبوب و شایسته اسلام مصداق پیدا کند، گرچه چنین حالتی روی نداده و بعید می‌نماید، بازهم جای نگرانی نیست و مقام و منزلت آن‌ها خدشه‌دار نمی‌شود، زیرا همه‌ی آن بزرگان از اسباب منع عذاب (شفاعت، رحمت الهی، استغفار و...) برخوردارند.

ما مجتهدین را معصوم نمی‌دانیم و براین باوریم که ممکن است مرتکب گناه شوند، با این وصف امیدواریم که به سبب برخورداری از اعمال صالح و احوال والای ویژه شان، و عدم اصرار بر ارتکاب گناه، نزد خداوند جایگاه مطلوبی داشته باشند. وانگهی مقام علما بالاتر از شان و منزلت صحابه نیست، ما در خصوص نظریات اجتهادی، فتواها، داوری‌ها و جنگ‌های فیما بین آنان نیز همین عقیده را داریم، حال با علم به این که علمای سلف در عمل‌نکردن به مفاد برخی از احادیث معذور، و بلکه ماجور بوده‌اند، بر خود لازم می‌دانیم که از پیروان احادیث صحیح* و بدون معارض پیامبر باشیم، چرا که همه‌ی علمای ربانی پیروی از این احادیث و تبلیغ آن‌ها را واجب می‌دانند، در اینجا بد نیست

۱- ابوداود در کتاب اقضیه و ابن ماجه در کتاب احکام به صوت زیر روایت کرده‌اند: «**قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْقُضَاةُ ثَلَاثَةٌ: وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ وَاثْنَانِ فِي النَّارِ؛ فَأَمَّا الَّذِي فِي الْجَنَّةِ فَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ، وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَجَارَ فِي حُكْمِهِ، فَهُوَ فِي النَّارِ وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ**».

اشاره کنیم که احادیث صحیح از نظر دلالت به دو دسته‌ی: **قطعیة الدلالة و غیر قطعیة الدلالة** (ظاهر) تقسیم می‌شوند:

نوع اول احادیثی است که سند، و متن آن‌ها قطعی است و یقین داریم که از پیامبر خدا صادر شده، و پیامبرﷺ از بیان آن‌ها همان چیزی را مراد داشته که ما درک می‌کنیم.

دسته‌ی دوم: احادیثی است که انتساب آن‌ها به پیامبر خدا قطعی، اما دلالت آن‌ها غیر قطعی است.

همه‌ی علما در خصوص احادیث دسته اول اتفاق‌نظر دارند که اعتقاد و عمل به مفاد آن‌ها واجب است، اما در باره‌ی برخی از روایات اختلاف‌نظر دارند، اختلاف آنان ناشی از پاسخ‌های متفاوتی است که به سؤال‌های کلیدی زیر می‌دهند: آیا سند این روایات قطعی است، یا غیر قطعی؟ آیا متن این روایات دلالت قطعی بر مراد و منظور خاصی دارد، و به اصطلاح قطعیه الدلاله هستند، یا غیر قطعیه الدلاله؟ مثل اختلاف نظری که در بین علما در باره‌ی خبر واحد وجود دارد، علمای امت اخبار آحاد را به عنوان یک روایت مقبول پذیرفته‌اند و در عمل‌کردن به آن اتفاق‌نظر دارند و حتی عموم فقها و اکثر متکلمین براین باورند که خبر واحد افاده‌ی علم هم می‌کند.

حدیثی که از طرق مختلف اما مؤید یکدیگر روایت شده است، چنین وضعیتی دارد. این قبیل احادیث برای عالمی که به طرق مختلف آن و احوال راویان و قرائن و ضمائم مؤید روایت احاطه دارد، موجب علم یقین است، حال آن که شخصی که چنین اشرافی به آن روایت ندارد، به علم یقین نمی‌رسد، از این رو صاحب‌نظران علم حدیث که از دقت، قدرت نقد و بررسی و تبحر لازم در شناخت حدیث برخوردارند، نسبت به صحت یک حدیث به علم یقین می‌رسند، اما سایر علما حتی گمان صحت این گونه حدیث را ندارند، چه رسد به این که به درستی آن‌ها یقین داشته باشند.

خبر واحد* از چند جهت می‌تواند مفید علم باشد؛ از جمله می‌توان از: کثرت راویان، صفت راویان، ذات اخبار و آگاه‌کردن از روایت فهم راوی از خبر، موضوع و پیامبر خبر

نام برد. چه بسا روایت یک عده کم به خاطر دیانت و حافظه قوی‌شان مفید علم باشد و از گمان کذب و خطا مصون باشد، اما روایتی که از روایانی چند برابر آنان روایت شده است، مفید علم نباشد. این مطلب حقیقتی است که در صحت آن شکی نیست، و اکثر فقها و محدثین و گروهی از متکلمین همین نظر را دارند، اما جمعی از متکلمین و برخی از فقها براین نظرند که هر تعداد از راویان که روایت آنان در موضوعی مفید علم باشد، روایت آن تعداد در سایر موضوعات هم مفید علم خواهد بود، از نظر نگارنده این دیدگاه اشتباه است، اما جای بحث آن اینجا نیست.

در اینجا از تأثیر قراین و شواهد مستقل از روایت در رسیدن به اطمینان نسبت به صحت یک روایت سخن نگفتیم، بد نیست اشاره کنیم که گاهی شواهد مستقل و خارج از روایت نیز مفید علم هستند؛ البته روایات و قراین مورد بحث به یکدیگر وابستگی ندارند و هریک از آن‌ها به طور مستقل می‌تواند ما را در حصول علم یاری نماید که گاهی هردو عامل ما را به علم یقین و گاهی هردوی آن‌ها ما را به علم ظنی می‌رسانند و گاهی یکی از آن‌ها موجب علم یقین و دیگری موجب علم ظنی می‌شود.

گاهی فرد متخصص با قاطعیت درستی برخی از روایات را تأیید می‌کند که دیگران از اعلام نظر قطعی در باره آن‌ها عاجزند.

گاهی علما در باره دلالت قطعی یک حدیث اختلاف‌نظر دارند که این اختلاف ناشی از دیدگاهای متفاوتی است که در باره «نص*» یا «ظاهر*»بودن حدیث وجود دارد؛ مثلاً: در صورتی که حدیث «ظاهر» باشد، این بحث مطرح است که آیا در حدیث شواهدی هست که احتمال مرجوح را نفی کند یا خیر؟ خود این موضوع در جای خودش مبحث گسترده‌ای است.

گاهی جمعی از علما دلالت بعضی از احادیث را قطعی می‌دانند، اما دیگران چنین یقینی ندارند، یقین دسته اول از آنجا ناشی می‌شود که برای حدیث معنای دیگری را

محتمل نمی‌دانند، و یا براین باورند که معنای مورد نظر آن‌ها مانع از حمل حدیث بر هـر معنای دیگری است، و یا به دلایل یقین بخش دیگری چنگ می‌زنند.

علما در خصوص روایات غیر قطعیه الدلاله اتفاق‌نظر دارند که هرگاه مفاد آن‌ها حاکی از احکام شرعی باشد، عمل‌کردن به مفاد آن‌ها واجـب اسـت، امـا در بـاره‌ی حکـم ایـن روایات چنانچه متضمن یک حکم اعتقادی مانند: وعید باشد، اخـتلاف‌نظـر وجـود دارد: جمعی از فقها معتقدند هرگاه یک شخص عادل یک خبر واحد متضمن «وعید» را روایت کند، عمل به مفاد آن حاکی از حرمت یک کار است، لازم است امـا اعتقـاد بـه وعیـد را مشروط به قطعی‌بودن روایت کرده‌اند. آن‌ها همین نظر را در مورد روایتی دارند کـه مـتن آن قطعی، اما دلالت آن غیر قطعی (ظاهر) باشد، لذا برهمین اساس حدیث زیر را تفسـیر کرده‌اند. عایشه رضی الله عنها به زن ابواسحاق سبیعی، پس از آگاهی از کیفیت معامله او با زید بن ارقم فرمود: به زید بن ارقم برسان که جهادش را در رکاب رسول خدا باطل کرده اسـت، مگر این که توبه کند[1].

۱- در روایتی دیگر به نقل از عالیه زن ابواسحاق آمده است: من و ام محبه به نزد عایشـه رضی الله عنها رفتـیم و سلام کردیم. فرمود: از کجایید؟ گفتیم: اهل کوفه‌ایم. جواب ما را داد اما چنان که گویا می‌خواهـد بـه ما پشت کند. ام محبه گفت: ام المؤمنین! کنیزی داشتم که او را به زید بـن ارقـم بـه هشتصـد درهـم فروختم تا وجه آن را هروقت پول داشت، بپردازد. زید قصد فروش او را کـرد، کنیـز را بـه ششصـد درهم نقد خریدم. عایشه رضی الله عنها فرمود: چه بد معامله‌ای کرده‌ای! زید را آگاه کن که جهادش در رکـاب رسول خدا باطل شده است، مگر آن که توبه کند. دارقطنی این حدیث را از یونس از مـادرش دختـر انفع روایت کرده است. و در کتـاب «المؤتلـف والمختلـف» مـی‌نویسـد ایـن حـدیث را ام محبـه از عایشه رضی الله عنها روایت می‌کند، ابواسحاق سبیعی از زنـش عالیـه روایـت کـرده و یـونس بـن اسـحاق از مادرش عالیه بنت انفع از ام محبه از عایشه رضی الله عنها روایت می‌کند و اضافه می‌کند: ام محبـه و عالیـه دو شخص مجهول هستند که به آن‌ها نمی‌شود اعتماد کرد، امـا احمـد ایـن حـدیث را در کتـاب مسـند روایت کرده و اسناد آن را معتبر شمرده است. ابن جوزی: برخی عالیه را شخص مجهولی می‌داننـد و روایتش را نمی‌پذیرند، حال آن که او زن شناخته شده و محترمی است. ابن سعد در کتاب طبقات در

آنان می‌گویند: عایشه وعیدی را اعلام نموده که از آن آگاه بوده است. ما به استناد این سخن حکم به حرمت این گونه معاملات می‌دهیم، اما معتقد به وعید مذکور نیستیم، زیرا حدیث فوق خبر واحد* است و «وعید» از امور علمی و اعتقادی است که فقط مستند به روایات مفید علم اثبات می‌شود، مضافاً این که هرگاه یک مجتهد براساس اجتهادش عملی را انجام دهد، «وعید» شامل حال وی نمی‌شود، لذا زید بن ارقم به عنوان یک مجتهد در انجام این عمل معذور است.

آنان معتقدند که از احادیث وعید فقط تحریم افعال استنباط می‌شود، و «وعید» مذکور در حدیث ثابت می‌شود، مگر آن که احادیث از لحاظ سند و متن و دلالت قطعی باشند، و به عنوان شاهد به استدلال اکثر علما به قرائت‌های مختلف قرآن اشاره کرده‌اند که از برخی از صحابه روایت شده، اما در مصحف عثمان ﷺ نیامده است. این روایات از جمله اخبار واحد صحیح هستند که عقیده و عمل به آن‌ها از نظر شرعی مطلوب است، و در عمل برای انجام قرائت‌های گوناگون به آن‌ها استناد می‌شود، اما الفاظ قرائت‌های مختلف جزو قرآن شمرده نمی‌شود، زیرا الفاظ قرآن از جمله امور اعتقادی است که فقط مستند به ادله یقین بخش اثبات می‌شود، اما اکثر فقها و سلف ما نظریه‌ی دیگر داشته و معتقدند احادیث آحاد «وعید» مورد اشاره را اثبات می‌کند، زیرا صحابه و تابعین هم به «وعید» مذکور در حدیث اعتقاد داشتند و هم حرمت اعمال را اثبات می‌کردند، به طوری که این نظر در سخنان و فتاوای آن‌ها به طور مکرر بیان شده است. از منظر این گروه «وعید» از احکام شرعی است که هم مستند به ادله قطعی و هم با ادله غیر قطعی ثابت می‌شود، و برای اثبات «وعید» یقین کامل لازم نیست، و عقیده‌ای که ناشی از یقین، یا ظن غالب باشد کفایت می‌کند، همان طور که در مورد احکام عملی نیز وجود یقین، یا ظن غالب کفایت می‌کند و فرقی نمی‌کند که انسان معتقد باشد خداوند کاری را حرام کرده، و فاعل

معرفی وی گفته است: عالیه بنت انفع و همسر ابواسحاق سبیعی است که روایاتی را از عایشه ﷺ شنیده است.

آن را به عقوبتی نامشخص وعید داده، یا این که او را به عقوبت معینی وعید داده است، زیرا هردوی این‌ها مبتنی براخباری از جانب خداوند است، و همانگونه که اولی در صورت وجود دلیل درست است، دومی نیز جایز خواهد بود، بلکه به نظر می‌آید که تأکید اینگونه احادیث در خصوص اعتقاد به وعید شدیدتر است؛ چنانکه علما در مورد سند احادیث ترغیب و ترهیب با تسامح و تساهل برخورد کرده‌اند، حال آن که در خصوص سند احادیث فقهی قائل به این تساهل نیستند، اعتقاد به «وعید» افراد را به ترک اعمال خلاف وا می‌دارد، در نتیجه اگر آن «وعید» حق باشد، انسان از آن وعید نجات می‌یابد. و اگر حق نباشد، و آن اعمال مجازات سبک‌تری داشته باشد، انسان باز هم ضرر نکرده است، گرچه به مجازاتی بیش از عقوبت الهی باور داشته که این عقیده در جای خودش عقیده‌ی نادرستی است. همان گونه که اعتقاد به مجازاتی کمتر از عذاب الهی نیز یک باور نادرست است، کسی که موضع‌گیری اعتقادی نمی‌کند و در خصوص نفی یا اثبات این مجازات سخنی نمی‌گوید، اشتباه می‌کند. این خطا گاهی موجب سبک‌شمردن برخی از افعال می‌گردد، و در نتیجه فاعل آن‌ها مستحق مجازات اضافی احتمالی می‌شود، لذا احتمال اشتباه در هردو صورت: اعتقاد، یا عدم اعتقاد به وعید به طور یکسان وجود دارد، و نجات از عذاب اخروی در صورت اعتقاد داشتن به وعید شانس بیشتری دارد، لذا عقیده به وعید سزاوارتر می‌نماید، از این رو عموم علما دلیل حرمت و ممنوع‌بودن یک عمل را بر دلیل مباح‌شمردن آن عمل ترجیح داده‌اند، و بر همین اساس بسیاری از فقها در خصوص بسیاری از احکام عملی راه احتیاط را در پیش گرفته‌اند، عقلا و اندیشمندان نیز بر نیک و پسندیده بودن احتیاط در کلیه امور عملی اتفاق‌نظر دارند.

حال اگر انسان از اشتباهش در خصوص اعتقاد و یا عدم اعتقاد به وعید هراسناک باشد با توجه به دو دلیل بلا معارض- یعنی احادیث موجب این اعتقاد و نجات اخروی مبتنی براین اعتقاد- باید به وعید باور داشته باشد. هیچ فردی مجاز نیست که عدم وجود دلیل قطعی برای اثبات وعید را دلیلی برعدم وجود وعید بگیرد، و این موضوع را همانند

آن بداند که ما قرائت‌های مختلف قرآن را از این رو جزو قرآن به حساب نمی‌آوریم که برای اثبات آن‌ها خبر متواتری در دسترس نیست، زیرا در اینجا عدم دلیل بر فقدان مدلول دلالت ندارد و کسی که- مثل گروهی از متکلمین- با قاطعیت امری از امور اعتقادی را به خاطر عدم وجود دلیل قطعی رد نماید، خطای واضحی را مرتکب شده است.

درست است که وجود هرچیزی مستلزم دلیلی است، و هرگاه دلیلی وجود نداشته باشد، با قاطعیت می‌توان به عدم وجود مدلول آن حکم کرد، زیرا لازم و ملزوم به یکدیگر وابسته‌اند، و اگر یکی از آن‌ها وجود نداشته باشد دیگری نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد، و قطعاً می‌دانیم که همواره انگیزه‌های زیادی برای نقل و ابلاغ کتاب و دین خدا وجود داشته است، و امت اسلامی کتمان و کوتاهی در این عرصه را برنمی‌تابد، و از آن جایی که هیچ روایتی در خصوص نماز ششم روزانه و یا وجود سوره‌ای مازاد بر سوره‌های موجود در قرآن روایت نشده است، با اطمینان و به طور قطع پی می‌بریم که وعده‌ی نماز یا سوره‌ی اضافی دیگری وجود نداشته است، اما موضوع «وعید» از این قبیل نیست و لازم نیست در خصوص هر «وعید» روایت متواتر* وجود داشته باشد. چنان که واجب نیست در باره‌ی عمل مرتبط با آن وعید نیز روایت متواتری وجود داشته باشد.

قابل اثبات است که باید به مقتضای احادیث در برگیرنده‌ی وعید عمل کرد، و معتقد بود که فاعل آن عمل به آن وعید تهدید شده است؛ اما تحقق وعید هم بستگی به وجود شروطی دارد، و هم موانعی در سر راه تحقق آن وجود دارد، با ذکر مثال‌هایی می‌توان به توضیح بهتر این مطلب پرداخت.

پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «خداوند ربا خوار، ربا دهنده، و شهود و نویسنده‌ی معامله ربوی را لعنت کرده است». در روایت دیگری در مورد کسی که یک صاع از

محصولی را با دو صاع از آن محصول به صورت نقدی معامله کرده بود، فرمود: آه! این عمل عین ربا است، و هم چنین فرمود: معامله گندم با گندم رباست...[۱]

احادیث فوق حرمت دو نوع ربا: ربای فضل و ربای نسیه را بیان می‌کند؛ اما جمعی از صاحب‌نظران با استناد به این سخن پیامبرﷺ که فرمود: «ربا در حقیقت در معامله‌ی نسیه است»[۲]. معامله‌ی یک پیمانه به دو پیمانه به صورت دست به دست و نقدی (یعنی ربای فضل) را حلال دانسته‌اند که مجتهدین مسلّمی از بین شخصیت‌های برگزیده‌ی این امت در حوزه‌ی عقیده و عمل دینی مانند: ابن عباس و شاگردانش، ابو شعثاء، عطاء، طاووس، سعید بن جبیر، عکرمه و جمعی دیگر از علمای اعلام مکه از آن جمله‌اند، هیچ مسلمانی مجاز نیست که این بزرگواران و یا مقلدین‌شان را مستحق لعنت و رباخوار بدانند، زیرا نظر و عمل آنان متکی بر تأویلی است که ظاهراً موجه به نظر می‌رسد.

حکم جواز مقاربت با همسر از راه مقعد که از عده‌ای از بزرگان مدینه روایت شده است، چنین وضعیتی دارد، حال آن که براساس روایت ابوداود رسول گرامی فرموده است: «هرکس با همسرش از راه عقب مقاربت کند، به آنچه که بر محمد ﷺ نازل شده است کافر است»[۳].

همچنین پیامبر خداﷺ ده تا از عوامل تولید و مصرف شراب را لعنت کرده است: خود شراب، عاصر (سازنده)، معتصرکننده، گیرنده‌ی محموله شراب، فروشنده، خریدار، ساقی،

۱- بخاری در کتاب بیوع، مسلم در کتاب مساقاة، و ابوداود، ترمذی، نسایی و ابن ماجه این حدیث را روایت کرده‌اند.

۲- امام احمد و نسائی آن را روایت کرده‌اند و مسلم در کتاب مساقاة روایت کرده است: نسیه ربا است، آن را مسترد گردانید. «**ماکان نسیئة فهو ربا فروده**».

۳- سند حدیث صحیح است، امام احمد در مسندش ابوداود، ترمذی، و ابن ماجه آن را روایت کرده‌اند.

و گیرنده شراب[1]. و با عبارات مختلف از پیامبرﷺ روایت شده که فرموده است: «**كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ خَمْرٌ**». «هر نوشیدنی مست‌کننده‌ای خمر است». «**كُلَّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ**»[2]. «هرچیزی که موجب سکر گردد، حرام است».

عمر ﷺ بر منبر مسجد و در جمع مهاجرین و انصار ﷺ سخنرانی کرد و فرمود: «**الْخَمْرُ مَا خَامَرَ العَقْلَ**». «خمر چیزی است که عقل را ضایع کند».

سبب نزول آیات حرمت خمر مشروبی بود که در مدینه وجود داشت، در آن موقع در مدینه شرابی به جز مشروب تهیه شده از خرما وجود نداشت، مردم مدینه انواع شراب انگور را نداشتند، حال آن که شخصیت‌های برجسته‌ای در عرصه‌ی عقیده و عمل از علمای کوفه بر این اعتقادند که خمر فقط از انگور ساخته می‌شود، و کم یا زیاد این نوع شراب را حرام می‌دانند، و معتقدند شراب تهیه‌شده از غیر از انگور و خرما حرام نیست، مگر آن مقداری که سکرآور باشد، و لابد آنچه را که حلال می‌دانستند، می‌نوشیده‌اند. در مورد آنان نیز روا نیست که گفته شود «وعید» و لعنت مربوط به خمر شامل حال آنان می‌گردد، زیرا آنان به خاطر تأویل و اجتهادشان معذورند. مضافاً این که اساساً به سبب وجود موانع گرفتار «وعید» نخواهند شد. همچنین ناروا است که گفته شود: مشروبی که آن‌ها نوشیده‌اند، غیر از شرابی است که شارب آن لعنت شده است، زیرا مشروب آنان مصداقی از این فرموده‌ی عام «**كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ**» می‌باشد، گرچه شراب انگور در آن موقع در مدینه وجود نداشته است.

نمونه‌ی دیگر این که پیامبرﷺ فروشنده شراب را لعنت کرده‌اند، اما برخی از صحابه ﷺ اقدام به فروش شراب کردند، خبر آن به گوش عمرﷺ رسید، فرمود: خداوند فلانی را

۱- ابوداود در «**کتاب الأشربة**» و امام احمد در مسندش از ابن عباس و ابن ماجه از انس بن مالکﷺ روایت کرده‌اند. منذری راویان آن ثقه هستند.

۲- روایت صحیحین عبارت «**کل مسکر خمر و کل مسکر حرام**» است. و ترمذی و نسایی در «کتاب الاشربه» و مالک در موطا در «کتاب الضحایا» آن را روایت کرده‌اند.

بکشد! مگر نمی‌داند که رسول خدا فرموده است: «خداوند یهود را به این علت لعنت کرد، که چربی‌ها بر آنان حرام شده بود، اما آنان چربی‌ها را آب کردند و فروختند، و پولش را خوردند»[۱]. آن صحابی از حرمت فروش شراب بی‌خبر بود، اما عمر ناآگاهی او را عذر به حساب نیاورد و حرمت و گناه عمل او را یادآوری نمود، تا از آن به بعد آن صحابی و امثال او آگاه شده و از فروش شراب دست بردارند.

رسول اکرم ﷺ «عاصر» و «معتصر» را لعنت کرده است، اما بسیاری از فقها جائز دانسته‌اند که انسان برای دیگری آب انگور بگیرد، گرچه بداند که آن شخص قصد تهیه شراب را دارد، این روایت نص* صریحی در لعن فرد عاصر است. مع الوصف می‌دانیم چنین لعنتی شامل حال مجتهد معذور نمی‌شود.

همچنین در احادیث صحیح* متعددی واصله (زنی که مو به موی زنان پیوند می‌زند) و موصوله (زنی که مو به موهایش پیوند می‌زند) لعنت شده‌اند، اما برخی از فقها چنین عملی را فقط مکروه می‌دانند.

رسول خدا ﷺ فرمود: «کسی که در ظرف نقره‌ای نوشیدنی بنوشد، آتش جهنم را در شکمش برافروخته است»[۲]. حال آن که بعضی از فقها این عمل را مکروه تنزیهی می‌دانند.

همچنین پیامبر اکرم ﷺ فرمود: هرگاه دو مسلمان با شمشیر با یکدیگر کارزار کنند، قاتل و مقتول در آتش دوزخ هستند[۳]. براساس این حدیث واجب است که قتال مسلمانان با یکدیگر را حرام بدانیم، با این وصف معتقدیم که دو طرف درگیر در

۱- و در روایتی آمده: «**لعن الله اليهود ثلاثاً**...» این روایت را بخاری در کتاب انبیاء مسلم در کتاب مساقاة، ابوداود در کتاب بیوع، و ابن ماجه و دارمی در کتاب اشربه روایت کرده‌اند.

۲- بخاری و مسلم.

۳- متفق علیه.

جنگ‌های جمل، و صفین جهنمی نیستند، زیرا هرکدام عذر و تأویلی داشتند و مضافاً این که حسنات آنان مانع از رسیدن وعید به آن‌ها می‌شود.

در حدیث دیگری آمده است: «سه نفر هستند که خداوند با آنان سخن نمی‌گوید، در روز قیامت به آنان نظر نمی‌اندازد، و ایشان را پاک نمی‌گرداند، و عذاب دردناکی دارند: شخصی که آب مازاد خود را از مسافر دریغ می‌دارد، خداوند در قیامت به وی می‌گوید: امروز تو را از فضل خود محروم می‌کنم، همانگونه که تو آب اضافه‌ای که حتی حاصل دسترنج خودت هم نبود، از دیگران دریغ داشتی، و شخصی که به خاطر مال دنیا با امام و رهبری بیعت کند که اگر از دنیا بهره‌مندش سازد، راضی گردد و چنانچه او را بی‌نصیب سازد، ناخرسند شود و شخصی که برای فروش کالا پس از وقت عصر سوگند دروغ بخورد که این کالا را بیش از مبلغ پیشنهادی خریده است»[(۱)]. این حدیث وعید بزرگی را متوجه کسانی می‌کند که آب مازاد بر مصرف خود را از دیگران دریغ می‌دارند، حال آن که جمعی از علما این عمل را جائز می‌دانند.

اختلاف‌نظر علما در بارهٔ این حدیث ما را از اعتقاد به حرمت این عمل باز نمی‌دارد، چنانکه این حدیث ما را از این عقیده باز نمی‌دارد که مجتهد تأویل‌گر در این خصوص معذور است، و مستحق وعید مذکور در حدیث نیست.

پیامبر خدا ﷺ فرمود: «خداوند محلٍّ (کسی که زن سه طلاقه را به طور موقت به عقد خود درمی‌آورد تا او را پس از هم خوابی با وی طلاق دهد تا برای شوهر اولش حلال گردد) و محلٌّ له (شوهر اول زن) را به سبب رضایت‌دادن به چنین عملی لعنت کرده است»[(۲)]. حدیث صحیح* فوق از پیامبرﷺ و اصحابش روایت شده است. مع الوصف جمعی از علما نکاح محلّل را به طور مطلق درست می‌دانند، و برخی آن را در صورتی

۱- بخاری و مسلم از ابوهریره؄ روایت می‌کنند.

۲- امام احمد، نسائی، ترمذی و ابن ماجه این حدیث را روایت می‌کنند. ترمذی آن را صحیح شمرده است.

صحیح دانسته‌اند که به هنگام عقد موقت‌بودن نکاح به عنوان شرط مطرح نشود، و نکاح در ظاهر همانند ازدواج دائم باشد. هرگروه برای خود عذر و توجیهاتی دارد، گروه اول براین اصل قیاس کرده‌اند که با شروط ضمنی عقد نکاح باطل نمی‌شود، چنان که معامله به سبب مجهول‌بودن یکی از عوضین (جهل نسبت به قیمت یا کالای مورد معامله یا یکی از دو کالای مورد معامله در معاملات کاملا) باطل نمی‌گردد، دسته دوم براین اصل قیاس می‌کنند که عقدهایی که همراه با شرط نباشد، حکم عقود صحیح را دارد و لذا چنین عقدی صحیح می‌باشد.

بدیهی است حدیث فوق به این علما نرسیده است، چنانکه کتب قدیمی آنان فاقد این حدیث است، اگر حدیث را می‌شنیدند حتماً آن را ذکر می‌کردند یا به مقتضای آن فتوا می‌دادند، و یا در توجیه عمل‌نکردن به مفاد آن دلایل خود را بیان می‌کردند، یا مثلاً: برای آن تأویل و شرح دیگری را ارائه می‌دادند، و یا قائل به منسوخ‌بودن آن می‌شدند و یا ادله‌ی معارض با آن و علت ترجیح آن ادله را بیان می‌کردند.

به هر تقدیر باور ما براین است که چنانچه آنان براساس توجیهات فوق قائل به حلت تحلیل (نکاح محلل) باشند، مستحق این وعید نیستند، با وجود این معتقدیم «تحلیل» سبب این وعید است. اما به خاطر وجود مانع و یا نبود شرایط در برخی از افراد منتفی است.

مثال دیگری می‌زنیم: معاویه رضی الله عنه شخصی به نام زیاد – مولود خانه حارث بنکلده – را برادر خود خواند: چرا که ابوسفیان مرتب می‌گفت: زیاد از نطفه من به دنیا آمده است، حال آن که رسول گرامی فرموده است: «بهشت برآن کس حرام می‌شود که خود را به فردی غیر از پدرش نسبت دهد، در حالی که می‌داند آن شخص پدر او نیست»[1]. همچنین فرمود: «لعنت خداوند و فرشتگان و همه مردم برکسی است که خود را به غیر

۱– متفق علیه، ابوداود آن را از سعد بن ابی وقاص و ابوبکر رضی الله عنهما روایت کرده است.

پدرش منسوب سازد، و مدعی ولایت بردگان آزادشده‌ی شخص دیگری باشد. خداوند در روز قیامت در ازای این گناهش توبه عبادت نفلی و کفاره او را نمی‌پذیرد»[۱].

به فرموده پیامبر خدا فرزند از آن کسی است که در منزلش به دنیا آمده است. این حکم از احکامی است که علما در مورد آن اجماع* و اتفاق‌نظر دارند، از این رو کسی که خود را به فردی غیر از همسر شرعی مادرش نسبت دهد، از مصادیق حدیث پیامبر خداست. با این وصف جائز نیست که شخص معینی از افراد عادی این امت تا چه برسد یک صحابی را مستحق این وعید بدانیم، زیرا ممکن است حدیث پیامبرﷺ به معاویهؓ نرسیده باشد و او فکر می‌کرده که فرزند از آن کسی است که مادر فرزند را باردار کرده، و معتقد بوده ابوسفیان کسی است که سمیه – مادر زیاد – را حامله کرده است.

در حقیقت حکم این مسأله برای بسیاری از مردم به خصوص قبل از نشر و گسترش «سنت» نامعلوم بوده است، به خصوص آن که عادت و رسم جاهلیت غیر از این بوده است، لذا آن‌ها مستحق این وعید نیستند، مضافاً این که خداوند به خاطر وجود موانعی مانند: انجام حسنات محوکننده‌ی سیئات آن‌ها را به چنین وعیدی مبتلا نمی‌سازد.

موضوع مورد بحث مبحث گسترده‌ای است که همه‌ی امور حرام اجتهادی مستند به کتاب و سنت را دربر می‌گیرد، زیرا برخی از ائمه ادله‌ی حرمت موضوعی را درنیافته‌اند، در نتیجه حکم به حلت آن داده‌اند، و یا ادله دیگری در تعارض با آن ادله داشته‌اند، و براساس عقل و علم‌شان آن دلایل را ترجیح داده‌اند. انجام یک عمل حرام پیامدهایی مانند: گناهکاربودن، مذمت، عقوبت، فسق و... را به دنبال دارد، اما این احکام شرایط و موانعی هم دارند، گاهی حرمت یک عمل ثابت می‌شود، اما احکام فوق به دلیل عدم وجود شرایط و یا وجود موانع منتفی است، یا گاهی حرمت یک عمل در حق یک نفر منتفی و در عین حال برای دیگران باقی است.

۱- مسلم.

با ذکر مثال‌های متعددی به توضیح و تبیین مسأله پرداختیم تا به روشن‌شدن مطلب کمک شده باشد، چنانکه گذشت علما دو نظریه دارند: نظریه اول دیدگاه عموم فقها و علمای سلف است مبنی براین که حکم خداوند یکی است و کسی که در پی اجتهادی ضابطه‌مند به حکم دیگری می‌رسد؛ مخطی و معذور و مأجور است، براساس این نظریه ذات عملی که مجتهد مرتکب می‌شود، حرام است. اما به خاطر عفو و بخشش الهی پیامدها و مجازات ارتکاب یک عمل حرام متوجه مجتهد نیست، چرا که خداوند هیچ نفسی را جز به اندازه وسع و توانایی‌اش مکلف نساخته است.

و نظریه دوم این است که اساساً به سبب عدم شناخت دلیل حرمت یک عمل انجام آن عمل در حق آن مجتهد حرام نیست. گرچه همین عمل به نسبت سایرین حرام است، دو نظریه فوق مشابه یکدیگرند، گویا در تعبیر و عبارت با یکدیگر اختلاف دارند، و نه در محتوا و مضمون.

به هرتقدیر در خصوص احادیث وعید می‌توان گفت: علما اجماع دارند که برای اثبات حرمت هرعمل متضمن وعید می‌توان به این قبیل احادیث احتجاج نمود، و فرقی نمی‌کند که آن حکم مورد اتفاق علما و یا مورد اختلاف آن‌ها باشد، بلکه در مواردی که اختلاف‌نظر علما بروز می‌کند، نیاز به وجود این احادیث بیشتر احساس می‌شود، به هرحال علما در خصوص نحوه‌ی استدلال به احادیث غیر قطعی و اعتقاد به وعید مذکور در آن‌ها اختلاف‌نظر دارند.

یک پرسش و پاسخ آن:
چرا احادیث وعید فقط شامل موارد اجماعی می‌شود و موارد اختلاف را در برنمی‌گیرد؟

اگر گفته شود: چرا نمی‌پذیرید که احادیث وعید فقط شامل موارد اجماعی می‌شود و موارد اختلاف را در برنمی‌گیرد، و هرعملی که فاعل آن لعنت یا به غضب و عقاب الهی وعید داده شده است، به کاری حمل می‌شود که مجتهدین بر حرمت آن اتفاق‌نظر داشته باشند، تا براین اساس برخی از مجتهدینی که براساس اعتقاد به حلت آن عمل، آن کار را انجام داده‌اند، مشمول این بیم و وعید نشوند؛ زیرا اعتقاد به حرام‌بودن یک کار مهم‌تر از انجام‌دادن آن است؛ چون این اعتقاد است که مسبب و انگیزه‌ی عمل می‌باشد. در نتیجه وعید از باب استلزام به این مجتهدین خواهد رسید؟

پاسخ این سؤال را از چند جهت می‌توان داد:

۱- امور حرام، فقط محرمات مورد اجماع علما نیست

بدیهی است که محرمات هم در احکام مورد اختلاف علما و هم در احکام مورد اجماع آنان وجود دارد، زیرا اگر قرار باشد محرمات در موضوعات غیر اجماعی نباشد، باید این اصل را بپذیریم که حرام فقط آن چیزی است که علما در حرمت آن اجماع* داشته باشند، در این صورت باید همه‌ی اموری را که علما در حرمت آن اختلاف‌نظر دارند، حلال بدانیم، در حالی که چنین باوری با اجماع امت اسلام ناسازگار است و بطلان قطعی آن محرز می‌باشد.

اگر در موارد اختلاف – گرچه در یک مسأله – حرمت یک مسأله ثابت گردد، در این صورت وضعیت مجتهدی که قائل به حلال‌بودن آن فعل است از دو حال خارج نیست: یا باید معتقد باشیم همانند هر فرد دیگری که حرامی را حلال کند، یا انجام دهد، توبیخ و

مجازات می‌شود، و یا او را از مجازات معاف کنیم و هر حکمی را در مورد این مجتهد می‌پذیریم، در مورد احادیث وعید نیز پذیرا باشیم.

علاوه براین، «وعید» برای مجازات فاعل یک کار حرام، اعلام شده است و عقوبت حلال‌شمردن یک عمل حرام بیش از مجازات کسی است که یک امر حرام را بدون اعتقاد به حرمت آن مرتکب می‌شود. و حلال‌شمردن یک مسأله‌ی اختلافی را توسط یک مجتهد به دلیل معذوریت مستحق عقوبت حلال‌شمردن یک عمل حرام نمی‌دانیم، پس به طریق اولی باید بپذیریم که «وعید» به فاعل آن عمل نیز نمی‌رسد؛ لذا مذمت و مجازات در خصوص مجتهد منتفی است و مستحق وعید نیز نمی‌باشد؛ چرا که وعید نوعی مذمت و عقاب است و اگر درست باشد که وعید را از جنس مجازات به حساب آوریم، همان پاسخی که در خصوص بعضی از مجازات‌ها قابل طرح است، در مورد انواع دیگر هم می‌توان مطرح نمود، و فرقی هم بین مقدار کم و زیاد مجازات یا شدت و نرمی آن وجود ندارد، و کسی که از مقدار کم آن مبری باشد، از مقدار زیاد آن هم معاف خواهد بود، لذا مجتهد نه تنها مجازات نمی‌شود، بلکه اجتهادش ثواب هم دارد.

۲- استقلال حکم هرعمل از خود عمل و صفات آن

حکم هر عملی – چه اجماعی و چه اختلافی – موضوعی جدا و خارج از خود عمل و صفات آن است، و صدور بعضی از احکام ناشی از عدم آگاهی است که برای برخی از علما عارض شده است.

چنانچه بخواهیم برای یک لفظ عام معنای خاص را مراد بگیریم، لازم است که دلیلی دال بر تخصیص* آن لفظ اقامه کنیم که این دلیل در نزد بعضی‌ها باید هم زمان با حکم اولیه باشد، اما جمهور فقها معتقدند حصول دلیل تا هنگام نیاز می‌تواند به تأخیر بیافتد.

بدیهی است که صحابه‌ﷺ نیز به عنوان نخستین مخاطبین آیات و احادیث محتاج شناخت حکم آیات و احادیث بوده‌اند. بنابراین، اگر منظور از لفظ عام* در موارد لعنت رباخوار محلل و امثالهم محرمات اجماعی باشد، چنین اجماعی فقط می‌تواند پس از

رحلت پیامبر اکرم ﷺ محقق شود، زیـرا نیازمنـد آن اسـت کـه همـه امـت در خصـوص مصادیق آن لفظ عام نظر خود را بیان کنند، تا زمینه اجماع فراهم گـردد، لـذا بایـد حکـم حدیث یا آیه تا زمان اظهار نظر همه‌ی امت به تأخیر بیافتد که چنین چیزی نـاروا و غیـر منطقی است.

۳- فهم پیامِ نصوص مشروط به وجود اجماع نیست

خطاب آیات و احادیث متوجه امت است تا بـدین‌وسـیله حـرام را بشناسـند، و از آن اجتناب کنند، و همچنین در اجماع* خود به آن استناد و در منازعات و اخـتلاف نظـرات احتمالی به آن استدلال کنند.

اگر مقصود نصوص – کتاب و سنت – را فقط به همان احکام اجتهادی منحصر کنیم، کشف مراد و منظور نصوص مشروط به وجود اجماع می‌شود، و استدلال و احتجـاج بـه آن‌ها قبل از انعقاد اجماع جایز نیست. در این صورت نصوص قابلیت استناد برای تحقـق اجماع را نخواهد داشت، زیرا مستند اجماع باید مقدم بر خود آن باشـد و متـأخربودن آن غیر ممکن است، لذا این حالت منجر به دور باطل می‌شـود، زیـرا اهـل اجمـاع حتـی در صورتی که منظور و هدف نصوص را به روشنی بفمنـد، امکـان اسـتدلال بـه حـدیث را ندارند، و تا اجماع محقق نشود، مطمئن نخواهند شـد کـه مـراد نصـوص همـان درک و استنباط خود آن‌هاست. در این صورت استدلال به اجماع قبل از خودش و اجماع نیز بـه استدلال قبل از خودش موقوف می‌شود. و هنگامی که حدیث دلیل مجتهدین باشد، گویـا تحقق اجماع وابسته به وجود خودش می‌گردد، لذا وجودش غیر ممکن و ممتنع می‌شود. و در این صورت در مسائل اختلافی هم نمی‌تواند به مثابه‌ی حجت و یـک دلیـل مطـرح باشد، زیرا اجماعی حاصل نشده است تا به عنوان یـک دلیـل موضـوعیت داشـته باشـد. نتیجه این که حدیث نه در مسائل اتفاقی و نه در مسائل اختلافی قابل استناد نخواهد بـود و عملاً استدلال به حدیث تعطیل می‌شود، به بیان دیگر در این حالت نصـوص حـاکی از نوعی مجازات شدید برای مرتکبین برخی از اعمال حتی برای استنباط حرمـت آن افعـال

قابل استفاده و استناد نخواهند بود که چنین چیزی به طـور قطـع بـی‌اسـاس و نادرسـت است.

٤- استناد به احادیث مستلزم اجماع امت نیست

با پذیرش سخن فوق لازم می‌شود که به هیچ یک از احادیث وعید اسـتدلال نشـود، مگر بعد از آن که اجماع امت بر تفسیر واحدی از آن حدیث و استنباط یک حکم یکسان مطمئن شویم، در این صورت باید بگوییم که حتـی صـحابه‌ﭫ نیـز مجـاز بـه اسـتفاده و احتجاج به احادیث نبوده‌اند، حتی بر کسی که این احادیث را به طریـق صـحیح دریافـت کرده، واجب بوده که به مقتضای آن‌ها عمل نکند، گرچه شاهد عمل بسیاری از علمـا بـه مفاد این احادیث بوده، و ادله‌ای هم در تعارض با احادیـث وجـود نداشـته اسـت، بلکـه وظیفه‌اش این بوده که بررسی کند: آیا در گوشه و کنار دنیا کسی هست که با تفسیر او از این احادیث مخالف باشد؟ چرا که او حق استناد به اجماع را نـدارد، مگـر آن کـه کـاملاً تحقیق کند که آیا نظر مخالفی هم وجود دارد یا نه؟

براین اساس استناد به حدیث رسول خدا ﷺ به مجرد اختلاف‌نظر یکـی از مجتهـدین باطل می‌گردد؛ و به عبارت دیگر قول و نظر یک نفر حدیث پیامبر را باطـل مـی‌سـازد! و موافقت وی موجب اثبات و تحقق سخن رسول خدا مـی‌شـود! و حتـی هنگـامی کـه آن مجتهد اشتباه هم بکند، صرفاً مخالفت او بـا سـایرین منجـر بـه ابطـال کـلام رسـول الله می‌شود! که چنین چیزی قطعاً نادرست است.

اگر گفته شود: به احادیث پس از علم به وجود اجماع استناد می‌شود، در این صـورت دلالت نصوص به وجود اجماع موقوف می‌شود، این مطلب نیز خلاف اجماع امت است، زیرا در این صورت دلالتی برای نصوص باقی نمی‌ماند، و دلیل معتبر فقط اجماع خواهـد بود، و نصوص بدون تأثیر می‌شود.

و اگر گفته شود: زمانی به حدیث استناد می‌شود کـه اختلافـی در تفسـیر و شـرح آن نباشد در این صورت نظر یک نفر از امت اسلامی دلالت نصوص را باطل می‌کند که ایـن

نیز مخالف با اجماع امت است، و باطل‌بودن چنین رویکردی در نگرش دینی واضح و بدیهی است.

۵- اتفاق نظر امت و اجماع علما پیش شرط احکام حرام نیست

با تأیید مطلب فوق حکم حرام برآمده از نصوص یا مشروط به توافق همه‌ی افراد امت و یا منوط به اجماع علما می‌گردد. اگر عقیده‌ی واحد همه‌ی افراد امت به عنوان پیش شرط پذیرفته شود، استناد به احادیث وعید مشروط به آگاهی از نظر تمام امت می‌شود که تحقق چنین شرطی مستلزم این است که مطمئن شویم ساکنین اقصی نقاط دنیا و تازه مسلمانان نیز اعتقاد به حرمت آن عمل دارند، بدیهی است هیچ مسلمان و هیچ عاقلی چنین چیزی را نمی‌گوید، زیرا در این صورت حصول علم و اطمینان نسبت به هر مسأله‌ای غیر ممکن می‌شود. چنانچه به عقیده‌ی همه علما اکتفا شود، پاسخ این است که اجماع علما بدین منظور به عنوان پیش شرط پذیرفته شده که «وعید» شامل حال برخی از مجتهدین – گرچه مخطی – نگردد، حال آن که این نگرانی در مورد عموم مسلمانان بی‌خبر از دلیل حرمت یک عمل وجود دارد. مجتهدین و مردم از این بابت در وضعیت یکسانی قرار دارند. این که مجتهدین از بزرگان و فضلای صدیق امت و این‌ها عامه مردم هستند و هریک از جایگاه متفاوتی برخوردارند، مانع اشتراک آن‌ها در این حکم نمی‌شود، در حقیقت خداوند سبحان همانگونه که مجتهدن مخطی را می‌بخشد، از جاهل خطاکار محروم از تعلم درمی‌گذرد، و بلکه تباهی ناشی از ارتکاب یک امر حرام توسط یک فرد عامی که نسبت به حرمت آن عمل علم نداشته و امکان شناخت حکم آن عمل نیز برای او میسر نبوده، به مراتب خیلی کمتر از مفسده‌ای است که در اثر حلال‌شمردن یک عمل حرام به وسیله یک مجتهد عارض می‌شود، زیرا فرد عامی حکم حرمت آن عمل را نمی‌داند، و اساساً برای او امکان شناخت چنین حکمی وجود ندارد، به همین سبب است که گفته‌اند از لغزش عالم بپرهیزید، زیرا اگر عالم دچار اشتباه شود به سبب خطای او

دنیایی دچار انحراف می‌شود، ابن عباس به همین جهت گفته است: وای بر عالم خطاکـار به سبب اطاعت پیروانش!

هنگامی که یک عالم با وجود پیامدهای مهم عملکردش بخشیده می‌شود، دیگـران بـه چنین عفو و گذشتی سزاوارترند؛ البته این دو از یک جهت باهم فرق دارند، یـک طـرف مجتهدی است که در اجتهاد خطا کرده است، اما تلاش وی در جهت احیای سنت و نشر علم، عمل نیک و با ارزشی است که چنین اشتباهاتی را می‌پوشـاند، و بـه سـبب علـم و اجتهادش پاداشی منحصر به فردی می‌گیرد که افراد ناآگاه و جاهل از آن بی‌بهـره‌انـد. بـه تعبیر دیگر این دو در برخورداری از عفو و بخشش الهی مشترک، اما در پاداش متفـاوت هستند.

از نظر شرع ممتنع و غیر ممکن است که شخص غیر مسـتحق عـذاب معـذب گـردد، فرقی نمی‌کند که آن شخص فردی دانشمند و جلیل القدر باشد، یا فردی غیر فاضل، لـذا لازم است که این حالت ممتنع را از حکم احادیث وعید خارج کنیم تـا هـم عـالم و هـم عامی را شامل شود.

٦- اختلاف‌نظر مجتهدین در باره‌ی احادیث وعید

برخـی از احادیـث وعیـد از نمونـه نصوصـی هسـتند کـه مجتهـدین در تفسـیر آن اختلاف‌نظر دارند، حدیث لعنت «محلَّل له» – شـوهر اول زن سـه طلاقـه — از آن جملـه است. برخی علما معتقدند: «محلَّل له» به هیچ وجه گناهکار نمی‌شود، زیرا وی در ازدواج همسر سابقش جزو ارکان عقد نیست تا به سبب اعتقاد به انجام عمل تحلیل لعنت گردد، و بعضی گفته‌اند: ازدواج دوم زن محقق شده اما شرط ضمن آن باطل است. (منظور ایـن شرط است که مردی پذیرفته است زنی را به عقد خود در آورد، و پس از همبسترشدن با وی او را طلاق دهد، تا برای شوهر اولش حلال گردد). و لذا ازدواج زن با شوهر اول را حلال می‌پندارند، و شوهر اول را مبرا از گناه می‌دانند.

همچنین «محلّل» - شوهر دوم زن – را تبرئه می‌کنند، حال آن که محلّل یا بـه خـاطر نفس عمل «تحلیل» ملعون است، یا به سبب اعتقاد به وجوب وفای به شرط ضمن عقد و یا به خاطر هردو سبب، اگر سبب اول یا سوم مطرح باشد، غرض حاصل است، چنانچـه سبب دوم علت لعنت باشد، این عقیده‌ی وفا به شرط ضمن عقد است که موجـب لعنـت شده است، و نه عمل تحلیل، در این صورت فرقی نمی‌کند که «تحلیل» انجام شده باشـد یا خیر. در هرصورت سبب مذکور در حدیث یعنی عمل «تحلیل» موجب لعنت نخواهـد شد که چنین توجیهی از اساس باطل است.

اما آن که معتقد به وجوب عمل‌کردن به شرط هنگام عقد است، اگر فرد جاهل و نادانی باشد که مستحق لعنت نیست، محال است که اعتقاد به وجوب آن داشته باشد، مگر آن که به قصد مخالفت با رسول خدا ﷺ چنین عقیده‌ای را برگزیند که در این صورت کافر است، و در نتیجه معنای حدیث به لعنت کافر برمی‌گردد، در حالی که کفر اختصاص به انکار این حکم جزئی ندارد. در این صورت معنای حدیث چنین می‌شود: خداوند لعنت کرده است کسی را که حکم رسول خدا ﷺ را مبنی بر باطل‌بودن شرط طلاق در زمان نکاح را تکذیب کند، در حالی که کلام رسول خدا از نظر لفظ و معنا عام است، و این لفظ عام را نمی‌توان بر یک شکل و معنای نادر و کم‌نظیر حمل نمود، زیرا در این صورت کلام از بیان مقصود اصلی خود باز می‌ماند. در آرای فقهی مشابه این تأویل کمیاب وجود دارد؛ مثلاً: پیامبر ﷺ فرموده است: «**أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ مِنْ غَيْرِ إِذْنِ وَلِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ**»[1]. «هرزنی که بدون اجازه سرپرست خود ازدواج کند، نکاح او باطل است». برخی این حدیث را بر زن مکاتبه حمل کرده‌اند، یعنی بر کنیزی که برای آزادی خود با اربابش قرارداد بسته است.

۱- امام احمد ذو ابوداود و ترمذی و ابن ماجه به نقل از عایشه رضی الله عنها این حدیث را روایت کرده است. و ابن عوانه این روایت را صحیح شمرده است.

شاذ و نادر بودن تأویل فوق از این جهت است که حکم حدیث «تحلیل» شامل حال مسلمان جاهل نمی‌شود، و مسلمان آگاهی هم که بداند وفای به چنین شرطی واجب نیست، هیچگاه ضمن نکاح، شرط نمی‌گذارد که این نکاح به شرطی منعقد می‌شود که فوراً زن طلاق داده شود تا برای شوهر اولش حلال گردد. چنین نکاحی فقط از کافر سر می‌زند که کافر اساساً مثل مسلمانان نکاح نمی‌کند، مگر آن که تظاهر به اسلام کند، و منافق – کافر مسلمان‌نما – باشد. از این رو احتمال وقوع چنین نکاحی بسیار ضعیف است.

سخن درستی است اگر گفته شود: چنین حالت نادری به ذهن متکلم خطور نکرده است، در نوشته‌های دیگر دلایل زیادی را اقامه کرده‌ایم که در این حدیث مقصود از «محلِّل» کسی است که اراده تحلیل کند، اگرچه این شرط را اعلان نکند[1]. و نکاح را مشروط بدان نسازد.

به همین صورت وعیدهای خاصی مثل: لعنت و آتش دوزخ و امثال این‌ها در احادیث مختلفی بیان شده که در شرح آن‌ها اختلاف‌نظر وجود دارد؛ مثلاً: ابن عباس‌ﷺ از پیامبر خدا روایت می‌کند: «خداوند لعنت کرده است آن زنانی را که زیاد به زیارت قبرها می‌روند، و کسانی را که بر روی قبرها مسجد می‌سازند، و چراغ روشن می‌کنند»[2]. در حالی که برخی از علما زیارت قبور را برای زنان جایز دانسته‌اند، و بعضی آن را مکروه شمرده‌اند، و حرام نمی‌دانند.

۱- به بخش سوم کتاب فتاوای ابن تیمیه تحت عنوان «اقامه دلیل برای ابطال تحلیل» مراجعه کنید.

۲- ترمذی، حدیث حسن است. بخش اول حدیث «**لعن الله زوارات القبور**» به وسیله امام احمد، ابوداود و حاکم از حسان بن ثابت روایت شده‌است و کتاب «الزوائد» اسناد حدیث را صحیح و راویان آن را ثقه شمرده است، این روایت را ترمذی و ابن ماجه از ابوهریره‌ﷺ روایت کرده‌اند و ترمذی آن را حدیث حسن صحیح قلمداد کرده است.

عقبه بن عامر روایت می‌کند: پیامبر خدا ﷺ فرمود: «خداوند شخصی را که با همسرش از راه پشت مقاربت کند، لعنت کرده است»[۱].

انس رضی الله عنه از رسول خدا ﷺ روایت می‌کند که فرمود: «واردکنندۀ کالا سعادتمند و محتکر ملعون است»[۲]. اما در بین علما در خصوص حکم این گونه مقاربت و احتکار اجناس اختلاف‌نظر وجود دارد.

قبل از این به حدیث پیامبر ﷺ اشاره کردیم که خداوند در روز قیامت به سه گروه به دیده‌ی رحمت نگاه نمی‌کند و عذاب دردناکی خواهند داشت: یک گروه کسانی بودند که آب ممازاد مصرف خود را از مسافر دریغ می‌دارند، حال آن که برخی از علما چنین عملی را مجاز می‌دانند.

پیامبر خدا فروشنده‌ی شراب را لعنت کرده است؛ اما برخی از متقدمین این عمل را جایز دانسته‌اند.

به طرق متعدد از پیامبر ﷺ روایت شده است: «کسی که ازار یا شلوار خود را از روی تکبر طوری بپوشد که روی زمین کشیده شود، خداوند در روز قیامت به او نگاه نخواهد کرد»[۳]. و همچنین فرمود: «خداوند در روز قیامت با سه گروه سخن نخواهد گفت: کسی که ازار و لباسش پایین‌تر از دو قوزک پا باشد، و کسی که در انفاق بر دیگران منت گذارد، و سوم کسی که کالای خود را با سوگند دروغ به فروش رساند»[٤]. حال آن که برخی از فقها بلندبودن شلوار از روی تکبر را مکروه می‌دانند، و نه حرام.

۱- احمد، نسائی و ابوداود روایت کرده‌اند که پیامبر ﷺ فرمود: **ملعون من أتى امرأته فى دبرها.**

۲- اسناد حدیث ضعیف است، امام مسلم از معمر روایت کرده که پیامبر ﷺ فرمود: **من احتكر فهو خاطى والخاطى هو الآثم.**

۳- متفق علیه. امام احمد و ترمذی و ابوداود آن را از عبدالله بن عمر رضی الله عنهما روایت کرده‌اند.

٤- صحیح مسلم.

همچنین پیامبر خداﷺ فرمود: «**لَعَنَ اللَّـهُ الوَاصِلَةَ وَالمَوْصُولَة**»[۱]. «خداوند پیوندزننده مو، و کسی که موی خود را پیوند زند، لعنت کرده است». این روایت از صحیح‌ترین احادیث است، با وجود این در مورد حکم پیوند مو بین علما اختلاف‌نظر وجود دارد.

رسول خدا ﷺ فرمود: «کسی که در ظرف نقره‌ای آب بنوشد، آتش در شکمش افروخته است»، در حالی که عده‌ای از علما عمل فوق را حرام نمی‌دانند.

۷- سؤال مطرح‌شده قابلیت تعارض با احادیث عام را ندارد

احادیث وعید عام* هستند، و حکم آن‌ها صرف‌نظر از اجماع* یا اختلاف‌نظر علما در باره‌ی مفاد و محتوای آن‌ها همه‌ی افراد را در برمی‌گیرد، این مقوله که اگر حکم احادیث وعید مسائل اختلافی را شامل شود، لاجرم برخی از مجتهدین هم مستحق لعنت می‌گردند، قابلیت تعارض و ناسازگاری با احادیث وعید را ندارد.

علاوه براین، همان‌طور که تخصیص* عموم خلاف اصل است، تکثیر آن هم خلاف اصل می‌باشد، کسانی به خاطر جهل، یا اجتهاد، یا تقلید از عموم فوق مستثنی می‌شوند، اما حکم فوق شامل افراد غیر معذور می‌شود، چنان که شامل مسائل اجتماعی نیز هست، لذا از آن جایی که این تخصیص* افراد کم‌تری را مستثنی می‌کند، مناسب‌تر است.

۸ - اولویت معنای ظاهر حدیث

زمانی که لفظ حدیث را بر عموم‌بودنش حمل کنیم، متضمن سبب لعنت هم خواهد بود، و کسی که به خاطر وجود مانعی از حکم حدیث مستثنی شده باشد بر استثناء خود باقی می‌ماند، و روشن است کسی که وعده یا وعیدی می‌دهد، درست‌بودن کلامش مشروط به این نیست که به سبب وجود مانع، افراد مستثنی از آن وعده یا وعید را اعلام نماید.

۱- بخاری و مسلم. اصحاب سنن بدین گونه روایت کرده‌اند: **لعن الله الواصة والمستوصلة**.

اگر «لعنت» را فقط مختص عملی بدانیم که در حرمت آن اجماع و اتفاق‌نظر وجود دارد، و یا اعتقاد به عقیده‌ای مخالف با اجماع* را سبب لعن بدانیم، باز هم سبب لعن در حدیث بیان نشده است، و آن عموم نیاز به تخصیص* دارد؛ یعنی در هردو صورت لازم است یک عامل تخصیص وجود داشته باشد. بنابراین، بهتر است که حدیث را با الفاظ اصلی‌اش در نظر بگیریم، تا فهم حدیث با ظاهر* آن موافقت داشته باشد، و برای فهم حدیث نیاز به تقدیر هیچ مطلبی نباشد.

۹- نفی لعنت‌کردن افراد معذور

ضرورت ممنوعیت لعن افراد معذور موجب این بحث شده است، چنان که گذشت احادیث وعید در مقام بیان این مطلب هستند که انجام‌دادن فلان عمل باعث لعنت می‌شود. پذیرش این مطلب مستلزم آن نیست که حکم لعنت به همه‌ی افراد سرایت کند، بلکه مستلزم این است که باید سبب وجود داشته باشد، گرچه حکم از آن تبعیت نکند، پیش از این گفتیم که مجتهد سرزنش و مجازات نمی‌شود، و این موضوع حتی با این فرض که گناه حلال‌کردن یک عمل حرام بیش از گناه انجام‌دادن آن است، به قوت خود باقی است. و در نهایت معذور، معذور است.

اگر اعتراض شود: پس در این صورت کسی مجازت نخواهد شد! زیرا از دو حال خارج نیست: مرتکب یک عمل حرام یا مجتهد است، و یا مقلد او که هردو نفر از مجازات معافند، این ایراد را از چند جهت می‌توان پاسخ داد:

الف- هدف تبیین این موضوع است که فلان عمل موجب مجازات است و این که افرادی آن عمل را انجام دهند، یا ندهند، تأثیری در مطلب فوق ندارد، لذا اگر فرض کنیم فقط افرادی مرتکب آن عمل شوند که شروط مجازات در حق آن‌ها منتفی است، و یا عواملی مانع به مجازات‌رسیدن آن‌هاست، هیچ اشکالی به حرمت آن عمل وارد نمی‌شود، بلکه اعلام می‌کنیم آن عمل حرام است تا شخصی که برای او دلایل حرمت این عمل تبیین و تشریح شده است، از آن اجتناب کند، و این که عاملین آن به سبب وجود عذر

مجازات نشوند، قطره‌ای از دریای رحمت لایزال الهی است. این مطلب در خصوص تمام محرمات غیر اجماعی هم مطرح است، چنان که در مورد گناهان صغیره قائل به این هستیم که با اجتناب از گناهان کبیره بخشیده می‌شوند، لذا اگر حرمت یک عمل به استناد دلایلی برای ما محرز گردد، مجتهد و مقلدین او را در انجام آن عمل معذور می‌دانیم، اما با وجود این به حرمت آن عمل عقیده خواهیم داشت.

ب- حکم فوق سببی است برای از بین‌بردن شبهه‌ای که در خصوص عدم مجازات برخی از افراد وجود دارد، و بقای عذر به لحاظ اعتقادی مطلوب نیست، بلکه مطلوب این است که عذر در صورت امکان از بین برود، زیرا اگر هدف غیر از این باشد، بیان و نشر علم واجب نمی‌شد، و برای مردم رها ساختن آنان در حالت جهل و نادانی بهتر می‌بود، و سکوت در خصوص احکام غیر قطعی بهتر از تبیین آن‌ها معرفی می‌شد.

ج- بیان حکم فوق و وعید مورد بحث باعث می‌شود که پرهیزکننده‌ی آن عمل در پرهیزگاری خود ثابت‌قدم باشد، و اگر غیر از این باشد، حرمت این قبیل اعمال شکسته می‌شود، و انجام آن‌ها عمومیت می‌یابد.

د- عذر فوق تا زمانی به قوت خود باقی است که شخص معذور از برطرف‌کردن آن ناتوان باشد، و الا هنگامی که برای انسان شناخت حق مقدور باشد، و او در کسب این شناخت کوتاهی کند، معذور نخواهد بود.

هـ- افرادی در بین مردم هستند که اعمال فوق را انجام می‌دهند، اما مجتهد و مقلد نیستند که به سبب اجتهاد، یا تقلید، انجام آن عمل برای آن‌ها مباح باشد، لذا این عذر در مورد آن‌ها موضوعیت ندارد، و لا جرم در معرض وعید قرار می‌گیرند، مگر آن که موانع دیگری مثل توبه یا حسنات محوکننده‌ی سیئات به داد آن‌ها برسد. شاید این توضیح، مشوش و مخدوش به نظر آید چرا که شخص گاهی گمان می‌کند اجتهاد یا تقلیدش، انجام فلان کار را برای او مباح ساخته است حال آن که او در داشتن چنین تصوری گاهی مصیب و گاهی هم غیر محقق است، به هرحال هرگاه انسان جهد و تلاش خود را در

راستای شناخت حق انجام دهد، و اتباع از هوی و هوس راهبر او نباشد، جز به قدر استطاعت، و توانایی‌اش مکلف نیست. «**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**».

۱۰- انتساب وعید به برخی از مجتهدین

اگر بقای این احادیث بر مقتضیات‌شان مستلزم این است که برخی از مجتهدین مشمول وعید شوند، عدول از مقتضیات نیز مستلزم آن است که وعید شامل حال بعضی دیگر از مجتهدین می‌گردد، لذا چون در هردو صورت نتیجه‌ی یکسان حاصل می‌شود، حدیث از وجود ادله‌ی معارض سالم می‌ماند و عمل به آن واجب است.

توضیح این که: بسیاری از ائمه با صراحت فاعل بعضی از اعمالی را ملعون نامیده‌اند که علما در باره‌ی حکم آن‌ها اتفاق‌نظر دارند. عبدالله بن عمر رضي الله عنهما از آن جمله است، زمانی که در خصوص ازدواج مردی مورد سوال قرار گرفت که با زن سه طلاقه‌ای ازدواج می‌کند تا او را برای همسر اولش حلال کند، و آن زن و مرد از نیت او خبر ندارند، پاسخ داد: این عمل زنا است، نه نکاح. خداوند محلل و شوهر اول زن را لعنت کرده است، ابن عمر رضي الله عنهما در مواضع دیگری هم این نظر را بیان کرده است، مشابه این نظر از برخی از ائمه‌ی دیگر نیز روایت شده، مثلاً امام احمد بن حنبل فرموده است: شخصی که قصد حلال‌کردن زن را داشته باشد، محلّل است، و ملعون به حساب می‌آید. مشابه این لعنت از جمعی از ائمه در خصوص بسیاری از مسائل مختلف فیه مثل: شراب و ربا و غیره نقل شده است، اگر لعنت شرعی و «و عید» فقط شامل احکام اجماعی باشد، ائمه فوق کسانی را لعنت کرده‌اند که مستحق لعنت نبوده‌اند، لذا خود آن‌ها به استناد احادیث زیر مستحق وعید می‌شوند.

پیامبرﷺ فرموده است: «لعنت‌کردن مسلمان مثل کشتن اوست»[۱]. ابن مسعودرضی الله عنه در حدیث متفق علیه دیگری از پیامبرﷺ روایت می‌کند: «توهین به مسلمان فسق و جنگ با او کفر است».

امام مسلم از ابودرداء نقل می‌کند که از پیامبر خدا شنیده است که فرمود: «افراد عیب‌جو و لعن‌کننده در روز قیامت شفیع و شاهد نخواهند بود». و همچنین از ابوهریرهرضی الله عنه روایت می‌کند که رسول خداﷺ فرمود: «زیبنده‌ی شخص راستگو نیست که لعن‌کننده باشد».

از عبدالله بن مسعودرضی الله عنهما روایت است که پیامبر امین فرمود: «انسان مؤمن نه عیب‌جوست، و نه بدخوی لعن‌کننده، و نه بد دهن فحاش»[۲]. و در روایت دیگری آمده است: «هیچ احدی مخلوقی را بی‌مورد لعنت نمی‌کند مگر آن که لعنت به خود او برمی‌گردد»[۳].

این «وعید» در مورد لعنت‌های ناروا تأکید کرده که کسی که دیگری را بنا حق نفرین کند، خودش ملعون می‌شود این گونه لعنت‌ها فسق است، و عامل خودش را از جمع صدیقان این امت خارج ساخته و او را از مقام شهادت و شفاعت در آخرت محروم می‌سازد.

۱- بخاری و مسلم به روایت از ثابت بن ضحاک انصاریرضی الله عنه این گونه روایت کرده‌اند: **لعن المؤمن كقتله**. «لعنت کردن مومن همانند کشتن اوست»

۲- ترمذی حدیث را روایت کرده و آن را حدیث حسن شمرده است. و بخاری آن را در ادب المفرد روایت کرده است.

۳- ابوداود و ترمذی و ابن حبان از ابن عباسرضی الله عنهما با لفظ زیر روایت می‌کنند: **أن رجلاً لعن الريح عند رسول اللهﷺ فقال: لا تلعن الريح فإنها مأمورة، من لعن شيئاً ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه.** مردی در حضور پیامبر باد را لعنت کرد، پیامبرﷺفرمود: باد را لعنت نکن، زیرا که باد مأمور است و کسی که بی‌مورد چیزی را لعنت کند، لعنت به خود او باز می‌گردد.

بنابراین، اگر عاملین محرمات غیر اجماعی از جمله افراد مستحق لعنت نباشند، این «وعید» متوجه نفرین‌کننده‌ی آنان می‌گردد، در نتیجه آن دسته از مجتهدینی که احکام غیر اجماعی را از مصادیق احادیث وعید می‌دانند، مستحق این وعید خواهند بود، یعنی در هردو حالت – چه نادیده‌گرفتن موارد اختلاف و چه در نظرگرفتن آن‌ها – نگرانی فوق وجود دارد، لذا می‌توان گفت با یک مانع حقیقی مواجه نیستیم. و در حقیقت مانعی در مقابل استدلال به حدیث وجود ندارد، و چنانچه در هریک از دو حالت وجود مانعی ثابت نگردد، لاجرم جایی برای هراس و نگرانی باقی نمی‌ماند.

توضیح این که اگر تلازم این دو حالت را مفروض بگیریم، وجود و یا عدم وجود آن‌ها توأم با یکدیگر موضوعیت خواهد داشت؛ یعنی یکی از دو حالت برای هردوی آن‌ها مطرح است: یا هردو لازم و ملزوم موجود و یا هردوی آن‌ها معدوم هستند، زیرا هنگامی که لازم وجود داشته باشد، ملزوم نیز وجود خواهد داشت، و هنگامی که لازم معدوم باشد، ملزوم نیز معدوم خواهد بود.

همین مقدار در پاسخ به سؤال کفایت می‌کند، به زعم ما وعید در هیچ یک از دو حالت شامل حال مجتهدین نمی‌شود، زیرا مشمول وعیدشدن مشروط به این است که در انجام آن عمل عذری وجود نداشته باشد و کسی که از نظر شرعی معذور است به هیچ وجه مشمول وعید نمی‌شود، حال آن که مجتهد معذور و بلکه مأجور است، و اساساً شرط شمولیت وعید در خصوص مجتهد منتفی است و وعید شامل حال وی نمی‌گردد، در این صورت فرقی نمی‌کند که مجتهد معتقد باشد که حدیث از نظر مفهوم بر ظاهرش دلالت می‌کند، و یا این که در تفسیرش با دیگران اختلاف‌نظر داشته باشد.

سائل هیچ راهی جز قبول این پاسخ ندارد، مگر در یک صورت که بگوید: من می‌پذیرم که برخی از مجتهدین معتقدند که وعید مذکور در نصوص به موارد اخلاقی تعلق می‌گیرد، و بر همین اساس دیگران را وعید می‌دهند، و یا فاعل آن عمل را لعنت می‌کنند. در عین حال معتقدم که نظریه‌ی آنان اشتباه است و آنان در خطای اجتهادی خود

معذورند، و حتی پاداش هم می‌گیرند، و وعید لعن بنا حق دیگران هم شامل آن‌ها نمی‌شود، زیرا این وعید محمول بر لعنتی است که در حرمت آن اتفاق‌نظر وجود داشته باشد تا لعنت‌کننده در معرض وعیدی قرار گیرد که برای لعنت ناروا تعیین شده است، لذا همان‌طور که موارد غیر اجماعی را از وعید انجام فعل حرام خارج کردم، از وعید لعن بی‌مورد افراد هم خارج می‌کنم و براین باورم که احادیث وعید از هردو جهت موارد اختلافی را در برنمی‌گیرد، فرقی هم نمی‌کند که به جواز فعل حرام معتقد باشم یا به عدم جواز آن در هردو صورت لعنت‌کردن فاعل و لاعن فاعل آن را درست نمی‌دانم، و معتقدم که احادیث وعید شامل حال فاعل و لاعنِ فاعل نمی‌شود و بر لعن‌کننده نیز سخت نمی‌گیرم، زیرا داوری در باره‌ی رفتار او از جمله مسائل اجتهادی است، لعنت او متوجه کسی است که مرتکب عملی شده که مجتهدین در مورد حرام یا حلال‌بودن آن اختلاف‌نظر دارند، البته ناگفته نماند که عمل او را درست نمی‌دانم چنان که معتقدم مجتهدی که یک فعل حرام را مباح می‌شمارد، اشتباه کرده است.

در خصوص اعمال فاقد حکم اجماعی سه دیدگاه وجود دارد:

۱ -جایزبودن این اعمال.

۲ -تحریم و الحاق وعید به انجام‌دهندگان این افعال.

۳ -حرمت این اعمال بدون وعید شدید.

من نظریه سوم را اختیار می‌کنم، زیرا هم برای حرمت آن افعال دلیل وجود دارد، و هم برای حرمت لعنت‌کردن کسی که امور فاقد حکم اجماعی را مرتکب شود، با این وجود معتقدم احادیث مبتنی بر وعید فاعل و وعید لاعن، هیچ یک از این دو صورت را شامل نمی‌شود.

به پرسش فرد معترض بدین گونه می‌توان پاسخ داد: اگر گوینده لعنت‌کردن فاعل را از مسائل اجتهادی بداند، می‌توان به استناد ظاهر* نص علیه او اقامه‌ی دلیل کرد، زیرا در ظاهر احادیث هیچ دلالتی برای حمل وعید بر موارد خلاف وجود ندارد و اعتقاد به وعید

به استناد آن‌ها واجب می‌گردد، و اگر گوینده لعنت‌کردن فاعل را از مسائل اجتهادی نداند، در این صورت لعنت‌کردن فاعل حرام قطعی است.

شکی نیست که لعنت‌کردن مجتهد حرام قطعی است، لذا شخصی که مجتهدی را لعنت کند، گرفتار گناه لعن بنا حق افراد می‌شود، گرچه برای این عمل خود تأویل و توجیهی هم داشته باشد، هم چون کسانی که مرتکب این اشتباه بزرگ شده و عده‌ای از سلف صالح او را لعنت کرده‌اند.

علاوه براین، گفتار فرد سائل به اصطلاح اهل منطق مستلزم دور است، حاصل این که او چه لعنت فاعل را حرام قطعی قلمداد کند، و چه لعنت را جزو مسائل اختلافی بداند، استدلال بر نصوص وعید ردشدنی نیست و فرقی نمی‌کند که لعن‌کردن فاعل مسائل اختلافی را حرام قطعی بدانیم یا اختلاف در این موارد را جایز بشماریم، نتیجه همان نظریه‌ای است که توضیح دادم و در هردو صورت استدلال به نصوص وعید نفی نمی‌شود.

همچنین به سائل می‌گوییم: قصد نداریم که ثابت کنیم «وعید» شامل مسائل اختلافی می‌شود، بلکه قصد بیان این نکته را داریم که می‌توان در مسائل اختلافی به احادیث وعید استدلال کرد، زیرا اینگونه احادیث دو حکم دارد: یکی تحریم و دیگری وعید، نظریه‌ی شما دلالت بر وعید را نفی می‌کند، در اینجا منظور این است که این احادیث بر تحریم هم دلالت می‌کنند، و اگر بپذیریم که احادیث وعید شامل لعن‌های غیر اجماعی نباشد، دیگر دلیلی برای حرمت اینگونه لعن‌ها باقی نمی‌ماند، و نظر به این که بحث جاری ما در خصوص لعن‌های مورد اختلاف است که اگر حرام نباشند، باید جایز به حساب آیند.

همچنین به وی گفته می‌شود: زمانی که برای تحریم یک عمل دلیلی وجود نداشته باشد، اعتقاد به حرمت آن جایز نیست، به ویژه در جایی که مقتضای جایزبودن این عمل یعنی احادیث متضمن لعن عامل این اعمال وجود دارد درست است که علما در جواز لعن فاعل این اعمال اختلاف کرده‌اند، اما دلیلی بر حرمت لعن‌کردن این گونه افراد وجود

ندارد، در نتیجه پایبندی به دلیلی که مقتضای جواز لعنت است و از معارض هم سالم مانده است واجب می‌گردد. بدین ترتیب اعتراض شخص سائل بی‌مورد می‌نماید.

موضوع از جهت دیگری علیه فرد معترض قابل پیگیری است، در اینجا یک دور دیگر هم پیش می‌آید و آن این است که عموم نصوص دال بر حرمت لعن در برگیرنده‌ی یک نوع وعید هستند و چنانچه استدلال به نصوص وعید غیر اجماعی جایز نباشد، استدلال به این نصوص در خصوص حرمت لعن‌کردن نیز جایز نخواهد بود. اگر سائل بگوید در مورد حرام‌بودن عمل لعنت به اجماع* استناد می‌کند، پاسخش این است که در مورد تحریم لعنت فرد معینی از اهل فضل اجماع وجود دارد، اما در خصوص لعن‌کردن فرد موصوف اختلاف‌نظر وجود دارد.

پیش از این گفته شد که لعن چنین فردی مستلزم این نیست که تمام افراد مشابه وی مورد لعنت قرار گیرند، مگر این که در مورد آن‌ها نیز شرایط انتساب لعنت وجود داشته باشد، و وجود موانع هم منتفی باشد که در اینجا این چنین نیست.

علاوه براین‌ها، تمام دلایل ده گانه‌ای که تا به حال برای منع حمل این گونه احادیث بر موضوعات متفق علیه ذکر کردیم، در جواب سائل وارد است و بی‌موردبودن سؤال او را آشکار می‌سازد، همان گونه که بی‌اساس‌بودن اصل نشأت گرفته از آن را نشان می‌دهد.

این استدلال از نمونه‌هایی نیست که یک دلیل را به عنوان مقدمه‌ای از مقدمات دلیل دیگر به کار می‌برند تا گفته شود با وجود اطاله‌ی کلام فقط یک دلیل به حساب می‌آیند، بلکه منظور این است که آنچه آن‌ها از آن می‌هراسند متهم‌شدن برخی از مجتهدین است که در هردو حالت پیش می‌آید، در نتیجه جایی برای هراس باقی نمی‌ماند، زیرا با دو گروه از مجتهدین سر و کار داریم که یکی معتقد به لعن مذکور در حدیث است، و دیگری به این لعن اعتقاد ندارد، اگر گروه اول را تأیید کنیم، گروه دوم در موضع اتهام قرار می‌گیرند، زیرا متهم می‌شوند که عملی را جایز دانسته‌اند که مستحق لعنت است. و اگر گروه دوم را تأیید کنیم، گروه اول در موضع اتهام قرار می‌گیرند، زیرا کسانی را لعنت

کرده‌اند که مستحق لعن نیستند و به فرموده‌ی پیامبر لعنت چنین افرادی به خود آنان برمی‌گردد، لذا ثابت می‌شود که نصوص بیانگر همان وعیدی هستند که ائمه در بارۀ آن‌ها اختلاف‌نظر دارند و بدون هیچ هراسی نظر خود را بیان می‌کنند.

این که دلیلی برای یک خواسته مقدمه‌ای برای دلیل خواسته‌ی دیگری باشد، امر ناپسندی نیست، گرچه هردو خواسته متلازم یکدیگر باشند.

۱۱- اتفاق نظر علما در باره‌ی وجوب عمل به احادیث وعید در مورد محرمات

علما در مورد وجوب عمل به احادیث وعید و احکام تحریم آن اتفاق‌نظر دارند، فقط بعضی از علما در پایبندی به خبر واحد* به ویژه در موارد «وعید» اختلاف‌نظر دارند، اما در مورد محرمات مستنبط از احادیث اختلاف قابل ذکری وجود ندارد.

علما اعم از صحابه، تابعین و فقهای بعد از آن‌ها همواره در سخنان و نوشته‌های خود به این احادیث صرف‌نظر از وجود اجماع یا اختلاف استناد کرده‌اند، بلکه هرگاه حدیث در برگیرنده‌ی «وعید» باشد در تبیین محرمات حق مطلب را بلیغ‌تر و رساتر از احادیث بیان می‌کند و لاجرم به قلب می‌نشیند.

پیش از این نظر ترجیحی جمهور علما مبنی بر پایبندی به احادیث وعید در باره‌ی احکام استنباط‌شده و اعتقاد به وعید را توضیح دادیم، لذا اعتراض وارده به سبب مخالفت با نظر جمهور علما قابل قبول نیست.

۱۲- حرمت لعنت‌کردن شخص معین

در کتاب و سنت نصوص فراوانی در خصوص «وعید» به چشم می‌خورد، ضروری و واجب است که به طور عام و مطلق بدون این که شخص خاصی را تعیین کنیم، به مقتضیات آن نصوص اعتقاد داشته باشیم، از این رو درست نیست که «ملعون» یا «مغضوب» و یا «دوزخی» بودن را به شخص معینی نسبت دهیم، به خصوص اگر آن شخص دارای فضایل و حسنات هم باشد.

در حقیقت برای تمام افراد بشر به استثنای انبیا امکان ارتکاب گناهان کبیره و صغیره وجود دارد، اگرچه آن شخص از جمله افراد صدیق، شهید و یا صالح این امت باشد، و همان‌طور که پیش از این توضیح دادیم: این قبیل افراد به سبب توبه، یا استغفار، یا حسنات پاک‌کننده‌ی بدی‌ها، یا مصیبت کفاره گناهان، یا شفاعت و یا به خاطر رحمت و مشیت الهی از پیامد سوء گناهان خود مبرا می‌شوند.

آیات و احادیث زیر در برگیرنده‌ی وعید هستند، اما برای ما روا نیست که به استناد این نصوص، فردی معینی را که بعضی از این افعال را مرتکب شده در نظر بگیریم و بگوییم: این وعید به طور قطعی به این فرد می‌رسد، زیرا به نسبت او امکان توبه و سایر موانع عقوبت مطرح است. و فقط خداوند از عاقبت هرکس باخبر می‌باشد.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ١٠﴾ [النساء: ۱۰].

«همانا کسانی که اموال یتیمان را بنا حق و ستمگرانه می‌خورند، گویا آتش می‌خورند و به زودی داخل دوزخ خواهند شد».

﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ ١٤﴾ [النساء: ١٤].

«و کسی که از خدا و پیغمبرش نافرمانی کند، و از حدود الهی درگذرد، خداوند او را به طور جاودان داخل آتش دوزخ می‌گرداند، و او عذاب خوارکننده‌ای دارد».

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ٢٩ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ عُدۡوَٰنٗا وَظُلۡمٗا فَسَوۡفَ نُصۡلِيهِ نَارٗاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ٣٠﴾ [النساء: ۲۹-۳۰].

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال یکدیگر را بنا حق نخورید، مگر این که (اموال نتیجه‌ی) داد و ستدی باشد که با رضایت طرفین انجام گرفته باشد و همدیگر را نکشید،

بی‌گمان خداوند نسبت به شما مهربان است. کسی که چنـین کـاری را از روی تجـاوز و ظلم انجام دهد، او را با آتش دوزخ می‌سوزانیم، و این کار برای خدا آسان است».

چند حدیث در لعن برخی از گناهکاران

رسول خدا ﷺ فرموده است: «**لَعَنَ اللَّـهُ مَنْ شَرِبَ الْـخَمْرَ**»[1]. «خداوند فرد شراب‌خوار را لعنت کرده است».

یا: «**عَقَّ وَالِدَيْهِ أَوْ غَيَّرَ مَنَارَ الْأَرْضِ**»[2]. «کسی که والدین خود را نافرمانی کند و آنان را خوار شمارد یا علائم و حدود اراضی را تغییر دهد».

متفق علیه: «**لَعَنَ اللَّـهُ السَّارِقَ**» «خداوند سارق را لعنت کرده است».

صحیح مسلم: «**لَعَنَ اللَّـهُ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَشَاهِدَيْهِ وَكَاتِبَهُ**» «خداوند رباخوار و ربادهنده و دو شاهد و نویسنده آن را لعنت کرده است».

امام احمد: « **لَعَنَ اللَّـهُ لَاوِيَ الصَّدَقَةِ وَالْـمُعْتَدِيَ فِيهَا**» «خداوند پوشاننده‌ی صدقه و خیانت‌کننده در آن را لعنت کرده است».

صحیح مسلم: «**مَنْ أَحْدَثَ فِي الْـمَدِينَةِ حَدَثًا، أَوْ آوَى مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْـمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**» «کسی که در مدینه فساد کند، یا مفسدی را پناه دهد، لعنت خدا و فرشتگان و تمام مردم براوست».

صحیحین: «**مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلاءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّـهُ إِلَيْهِ يَوْمَ القِيَامَةِ**» «کسی که از روی تکبر لباس و ازار بلندی بپوشد که بر روی زمین کشیده شود خدا در روز قیامت به او نگاه نمی‌کند».

۱- ابوداوود در کتاب الاشربه و امام احمد در مسند: **قال رسول الله ﷺ: لعن الله الخمر ولعن شاربها وساقيها...**

۲- صحیح مسلم، نسائی از علی با این الفاظ روایت می‌کند: «**لعن الله من لعن والديه، ولعن الله من ذبح لغير الله ولعن الله من آوى محدثا، ولعن الله من غير منار الأرض**».

مسلم: «**لَا يَدْخُلُ الْـجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ**» «کسی که در قلبش به اندازه ذره‌ای تکبر وجود داشته باشد، وارد بهشت نمی‌شود».

«**مَنْ غَشَّنَا لَيْسَ مِنَّا**»[1] «کسی که در معامله فریب‌کاری کند، از مسلمانان نیست».

متفق علیه: «**مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَالْـجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ**» «کسی که خودش را به غیر پدرش نسبت دهد، یا برده آزاد کرده‌ی دیگری را به خود نسبت دهد، بهشت بر او حرام است».

صحیحین: «**مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبًا لِيَقْتَطِعَ مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ اللَّـهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ**» «کسی که سوگند دروغ یاد کند تا مال مسلمانی را تصاحب نماید، خداوند را در روز قیامت در حالی دیدار می‌کند که خداوند بر او خشم گرفته است».

مسلم: «**مَنِ اِسْتَحَلَّ مَالَ امْرِءٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينٍ كَاذِبَةٍ، فَقَدْ أَوْجَبَ اللهُ لَهُ النَّارَ وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْـجَنَّةَ**» «کسی که مال مسلمانی را با سوگند دروغ، از آنِ خود بگرداند، همانا خداوند دوزخ را بر او لازم و بهشت را بر او حرام می‌کند».

«**لَا يَدْخُلُ الْـجَنَّةَ مَنْ كَانَ قَاطِعَ رَحِمٍ**» «کسی که صله رحم را قطع کند، وارد بهشت نمی‌شود».

همان طور که اشاره شد با استناد به این نصوص اجازه نداریم با اطمینان شخص معینی را مستحق وعید بدانیم، و همچنین روا نیست که مدعی شویم: این نصوص مستلزم لعن امت محمد ﷺ یا لعن صدیقین، یا صالحین، است، زیرا در خصوص فرد صدیق یا صالحی که مرتکب برخی از این افعال شده است، اگر سبب وعید او مطرح باشد، موانع رسیدن وعید هم وجود دارد و کسانی که براساس اجتهاد و یا تقلید از مجتهدین، ارتکاب برخی از افعال فوق را مباح می‌دانند در نهایت همان وضعیت صدیقین یا صالحین این

۱- مسلم با لفظ «**من غش فليس منا**» روایت کرده است.

امت را دارند که به سبب وجود موانعی مانند: توبه، یا حسنات محوکننده‌ی سیئات مستحق وعید نیستند.

ای خواننده‌ی محترم! آگاه باش و بدان! این همان راه و روشی است که باید به عنوان یک امر ضروری و واجب رهرو و سالک آن بود، و روشی غیر از این ما را به سر منزل مقصود نمی‌رساند. سوای این منهج دو طریق و رویکرد قابل تصور است که هردو ناپاک و نادرست جلوه می‌کنند:

اول این که: اعتقاد به الحاق وعید به هریک از افراد معین و خاص این امت داشته باشیم و این گفتار و عمل خود را مستند به نصوص کتاب و سنت سازیم که چنین رویکردی قبیح‌تر از نظر خوارج در خصوص تکفیر مرتکبین گناه کبیره و برخی دیدگاه‌های معتزله و دیگران است، فساد چنین نگرشی از مسلمات دینی است که ادله آن در جای جای نصوص اسلامی به چشم می‌خورد.

و دوم این که: اساساً عقیده و عمل به اقتضای احادیث و نصوص شرعی را رها سازیم و بگوییم چون نصوص مزبور مستلزم طعن و لعن افرادی است که در عمل با مقتضیات نصوص مخالفت کرده‌اند، بهتر است برای رهایی از لعنت‌کردن دیگران به بی‌اعتقادی و عمل‌نکردن به این نصوص پناه ببریم! در حال که سرانجام چنین رویکردی جز گمراهی و اتخاذ روش غیر مشروع اهل کتاب نیست.

عدی بن حاتم ﷺ روایت می‌کند: به مجلس پیامبرﷺ وارد شدم در حالی که پیامبر این آیه را تلاوت می‌فرمود: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبه:۳۱]. «اهل کتاب علاوه بر خدا، دانشمندان و علمای خود را هم به خدایی پذیرفته‌اند».

گفتم: آن‌ها علمای خود را عبادت نمی‌کنند، فرمود: بلی! مگر غیر از این است که علمای آن‌ها حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال می‌کنند، و مردم هم پیروی می‌کنند. همین اطاعت محض علما به معنای عبادت آن‌هاست.

آری! ترک نصوص فوق به منزله‌ی اطاعت از مخلوق به قیمت نافرمانی خالق است، و به عاقبت و سرانجام بدناشی از سوء تأویلی منجر می‌شود که از فحوای این کلام الهی استنباط می‌شود:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: ۵۹].

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا و پیغمبر اطاعت کنید، و از صاحبان امر مسلمان فرمانبرداری نمایید و اگر در امری اختلاف داشتید آن را به (کلام) خدا و (سنت) پیامبر برگردانید، اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید، این کار برای شما بهتر است و عاقبت نیک‌تری دارد».

علمای اسلام در مسائل فراوانی با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند، اگر قرار باشد به دلیل مخالفت یک مجتهد با یک حدیث در برگیرنده‌ی وعید اعتقاد به آن وعید و یا عمل به مفاد آن حدیث به کلی متروک و به ورطه‌ی فراموشی سپرده شود، لاجرم منکری به منصه ظهور می‌رسد که چه بسا به کفر و خروج از دین توصیف شود و این منکر اگر بزرگتر از خطای قبلی نباشد، کمتر از آن هم نیست. بنابراین، ضروری است که به تمام کتاب خدا ایمان آوریم و از همه آنچه که پروردگارمان نازل فرموده پیروی کنیم. و موضع‌گیری ما به گونه‌ای نباشد که حاکی از ایمان به بخشی از کتاب خدا و ترک قسمتی از آن باشد، نگرش و رویکرد ما در قبال سنت به طریقی نباشد که قلوب ما در برابر اتباع از قسمتی از سنت نرم و مطیع باشد و به خاطر پای‌بندی به عادت‌ها و خواهش‌های نفسانی از پذیرش بخشی از آن سرباز زند، زیرا چنین رویکردی به منزله‌ی خروج از صراط مستقیم و گام‌نهادن در مسیر گمراهان و مغضوبین الهی است.

خداوند ما را در انجام گرفتار و اعمال محبوب و مورد رضای خودش، و موجب خیر و برکت برای ما و همه مسلمانان توفیق دهد.

والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على محمد، خاتم النبيين وعلى آله وأصحابه المهتدين وأزواجه أمهات المومنين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

نماية احاديث و روايات[1]

- □ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِى الْـمَجُوسِ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهلَ الْكِتَابِ» ص ٣٢.
- □ عَنْ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِى الطَّاعُونِ: «اِذَا وَقَعَ بِاَرْضٍ وَاَنْتُم بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِراراً مِنْهُ، وَاِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِاَرْضً فَلاَ تَقْدِمُوا عَلَيْهِ» ص ٣٢.
- □ عن النبي ﷺ: «أنه يطرح الشك ويبنى على ما استقين» ص ٣٢.
- □ عن النبي ﷺ: «إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدر، أو واحدة صلى أم اثنين، فليجعلها واحدة...» ص ٣٣، پ ١.
- □ كان النبيﷺ إذا عصف الريح قال: «اللهم إني اسألك خيرها وخير ما فيها وخير ما أرسلت به، وأعوذ بك من شرها وشر ما فيها وشر ما أرسلت به» ص ٣٣ پ ٢.
- □ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الريح من روح الله تأتي بالرحمة وتأتي بالعذاب فإذا رأيتموها فلا تسبوها وسلوا الله خيرها، واستعيذوا بالله من شرها» ص ٣٣ پ ٢.
- □ قال النبي ﷺ في الدية: «هذه وهذه سواء يعنى الابهام والخنصر» ص ٣٤.
- □ قالت رضي الله عنها : «طيبت رسول الله لإحرامه قبل أن يحرم وحله قبل أن يطوف (بالبيت)» ص ٣٤.
- □ أن أبابكر رضي الله عنه سمع النبيﷺ قال: «ما من رجل يذنب ذنبا فيتوضأ فيحسن الوضوء ثم يصلي ركعتين، ثم يستغفر الله إلا غفر له» ثم قرأ هذه الآية: « وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا

١- شامل اكثر احاديث و روايات متن كتاب.

أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ» ص ٣٦ پ ١.

- عن أنس رضي الله عنه : «نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمخاضرة والملامسة والمنابذة والمزابنة» ص ٤٦ پ ٢.
- عن جابر رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة» ص ٤٦ پ ٢.
- عن النبي ﷺ : «لا طلاق ولا عتاق في اغلاق» ص ٤٦.
- عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: «نزل تحريم الخمر، وأنا بالمدينة يومئذٍ لخمسة أشربة، ما فيها شراب العنب» ص ٤٨ پ ١.
- عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال في خطبته على منبر رسول الله ﷺ: «أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر وهي خمسة: العنب، والتمر، والعسل، والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل» ص ٤٨ پ ١.
- انس بن مالك رضي الله عنه قال: «إن الخمر حرمت والخمر يومئذٍ البسر والتمر» ص ٤٨ پ١.
- أن رسول الله ﷺ قال: «المكاتب يعتق بقدر ما أدى، ويقام عليه الحد بقدر ما عتيق منه ويورث بقدر ما عتق منه» ص ٥٣.
- ابن عباس رضي الله عنهما : «يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول: قال رسول الله وتقولون: قال أبوبكر وعمر؟!» ص ٥٩.
- أن النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر» ص ٦١.
- قال النبي ﷺ: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاض في الجنة، فأما الذي في الجنة، فرجل علم الحق وقضى به، وأما اللذان في النار: فرجل قضى للناس على جهل ورجل علم الحق وقضى بخلافه» ص ٦٧.

- □ قال رسول الله ﷺ: «القضاة ثلاثة: واحد فی الجنة واثنان فی النار، فأما الذي فی الجنة، فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق، فجار في حكمه، فهو فی النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو فی النار» ص ٦٧، پ ١.
- □ قالت عائشة رضي الله عنها لامرأة أبي اسحاق السبيعى: «أبلغی زيد بن أرقم انه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب» ص ٧١.
- □ عن النبی ﷺ أنه قال: «لعن الله آكل الربا وموكله، وشاهديه وكاتبه» ص٧٦.
- □ عن النبي ﷺ أنه قال لمن باع صاعين بصاع يداً بيدٍ: «أوه، عين الربا» ص ٧٦.
- □ قال النبي ﷺ: «إنما الربا في النسيئة» ص ٧٦.
- □ عن النبي ﷺ قال: «ما كان نسيئة فهو رباً فردوه» ص ٧٦، پ ٢.
- □ عن النبي ﷺ قال: «من أتى امرأته في دبرها فهو كافر بما أنزل على محمد» ص ٧٧.
- □ ابن عباس رضي الله عنهما: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أتانی جبريل فقال: يا محمد! إن الله عزوجل لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وبايعها ومبتاعها وساقيها ومستقيها» ص ٧٧.
- □ عن النبي ﷺ قال: «كل شراب أسكر فهو خمر» ص ٧٧.
- □ عمر رضي الله عنه: «الخمر ما خامر العقل» ص ٧٧.
- □ عن النبي ﷺ: «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» ص ٧٨.
- □ ان رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وأكلوا أثمانها» ص ٧٨.
- □ قال النبي ﷺ: «إن الذي يشرب في آنية الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم» ص ٧٩.
- □ قال النبي ﷺ: «اذا التقى المسلمانِ بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار» ص ٧٩.

- قال النبيﷺ : «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم: رجل على فضل ماء يمنعه ابن السبيل فيقول الله له: اليوم امنعك فضلي، كما منعت فضل ما لم تعمل يداك ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنيا، إن أعطاه رضيَ وإن لم يعطه سخِط ورجل حلف على سلعة بعد العصر كاذباً لقد أعطى بها أكثر مما أعطى» ص ۸۰.
- قال النبي ﷺ: «لعن الله المحلل والمحلل له» ص ۸۱.
- أن رسول اللهﷺ قد قال: «من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام» ص ۸۲.
- قال رسول اللهﷺ : «من ادعى إلى غير أبيه او تولى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً» ص ۸۲.
- قال النبيﷺ: «ايما امرأة نكحت من غير إذن وليها فنكاحها باطل» ص ۹۳.
- عن النبيﷺ أنه قال: «لعن الله زوارات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج» ص ۹٤.
- عن النبيﷺأنه قال: «لعن الله الذين يأتون النساء في محاشهن» المحاش جمع محشة، وهي الدبر ص ۹٥.
- قال رسول اللهﷺ: «ملعون من أتى امرأته في دبرها» ص ۹٥، پ ۱.
- عن النبي ﷺأنه قال: «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون» ص ۹٥.
- قال رسول اللهﷺ : «من احتكر فهو خاطئ» والخاطئ هو الآثم» ص ۹٥، پ۲.
- قال النبى ﷺ: «من جر إزاره خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة» ص ۹٥.
- قال النبيﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: المسبل إزاره، والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب» ص ۹٥.
- قال رسول الله ﷺ: «لعن الله الواصلة والموصولة» ص ۹٦.
- قال النبيﷺ: «لعن الله الواصلة والمستوصلة» ص ۹٦، پ .

- قال النبي ﷺ: «لعن المسلم كقتله» ص ۱۰۱.
- قال النبي ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» ص ۱۰۱.
- قال رسول الله ﷺ: «إن الطعانين واللعانين لا يكونون يوم القيامة شفعاء ولا شهداء» ص ۱۰۱.
- أن رسول الله ﷺ قال: «لا ينبغي لصديق أن يكون لعاناً» ص ۱۰۱.
- قال رسول الله ﷺ: «ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذي» ص۱۰۱.
- قال النبي ﷺ: «لعن المؤمن كقتله» ص ۱۰۱، پ ۱.
- قال النبي ﷺ : «ما من رجل يلعن شيئاً ليس له بأهل، إلا حارث اللعنة عليه» ص ۱۰۱.
- ابن عباس رضي الله عنهما : أن رجلاً لعن الريح عند رسول الله فقال: «لا تلعن الريح فإنها مأمورة، من لعن شيئاً ليس له بأهلٍ رجعت اللعنة عليه» ص ۱۰۱، پ ۲.
- قال النبي ﷺ: «لعن الله من شرب الخمر» ص ۱۱۰.
- قال النبي ﷺ: «لعن الله السارق» ص ۱۱۰.
- عن النبي: «لعن الله من لعن والديه، ولعن الله من ذبح لغير الله، ولعن الله من آوى محدثاً، ولعن الله من غير منار الأرض» ص ۱۱۰، پ ۲.
- قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لعن الله لاوى الصدقة والمعتدي فيها» ص ۱۱۱.
- قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من أحدث فى المدينة حدثا، او آوىٰ محدثاً فعليهِ لعنة الله والملائكة والناس اجمعين» ص ۱۱۱.
- قال النبي ﷺ: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر» ص ۱۱۱.
- قال النبي ﷺ: «من غش فليس منا» ص ۱۱۱، پ ۱.
- قال النبي ﷺ: «من غشنا ليس منا» ص ۱۱۱.
- قال النبي ﷺ: «من ادعى إلى غير أبيه، او تولى غير مواليه، فالجنة عليه حرام» ص ۱۱۱.

- قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من حلف على يمين كاذبةٍ ليقطع بها مال امرء مسلم لقي الله وهو عليه غضبان» ص ۱۱۱.
- قال النبي ﷺ: «من استحل مال امرء مسلم بيمين كاذبة، فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة» ص ۱۱۲.
- قال النبي ﷺ: «لا يدخل الجنة قاطع رحم» ص ۱۱۲.

اصطلاحات اصول فقه و علوم حدیث[1]

اجماع

در لغت به معنی عزم و تصمیم‌گیری و اتفاق است، و در اصطلاح عبارت است از: اتفاق همه‌ی مجتهدان و صاحب‌نظران امت اسلامی، بعد از وفات پیامبر خدا، در عصری از عصور بر یک امر دینی. اجماع بر دو نوع است: اجماع قولی یا فعلی و اجماع سکوتی.

استصحاب

در لغت به معنی همراه‌داشتن است، و در اصول بقای حکم به حالت اول است، به سبب این که چیزی که صلاحیت تغییردادن آن را داشته باشد، وجود ندارد؛ مثل استصحاب آنچه که شرع و عقل دلالت بر ثبوت آن دارند؛ مانند: مالکیت کالا برای خریدار پس از جریان عقد معامله و دوام آن.

تخصیص

در لغت به معنی منفردساختن فردی از افراد به چیزی است. چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ۱۰۵] «و خداوند کسی را که بخواهد به رحمت خود مخصوص می‌دارد» و در اصطلاح عبارت است از: خارج‌ساختن بعضی افراد که تحت عموم خطاب وارد می‌شود، تخصیص با توجه به دلیلی، دال براین است که مقصود از لفظ عام بعضی از افراد است، نه همه‌ی آن‌ها.

۱- منابع: دکتر وهبه الزحیلی، الوجیز فی اصول الفقه؛ دکتر صبحی صالح، علوم الحدیث ومصطلحه؛ عبدالکریم محمد، مبانی فقه؛ ابوالوفا کانیمکشانی، اصول فقه شافعی.

حدیث حسن

حدیثی است که تمام اوصاف صحیح در آن جمع است، جز این که ضبط روای آن به قوت ضبط روای صحیح نیست.

حدیث صحیح

حدیثی است که آن را راوی عادل و ضابط از شخصی مانند خود با اتصال تا نهایت سند، بدون این که در آن شذوذ و یا علتی باشد، نقل کند.

حدیث ضعیف

حدیثی است که یک یا بیشتر از صفات حدیث حسن و صفات حدیث صحیح را نداشته باشد، مسلمانان اتفاق دارند که عمل به حدیث ضعیف در اعتقادات و احکام روا نیست.

حدیث متواتر

تواتر در لغت به معنی آمدن یکی یکی همراه با تأنی است. و حدیث متواتر حدیثی است که در هر طبقه از سلسله‌ی راویان آن تعداد زیادی از راویان آن را روایت کنند به طوری که احتمال اجتماع و اتفاق و تبانی آنان بر دروغ نرود، و برای شنونده نسبت به آنچه روایت می‌کنند یقین حاصل گردد. برای صحت تواتر وجود چهار شرط در راویان لازم است:

۱- راویان به روایت خود یقین داشته باشند. ۲- علم آن‌ها متکی به محسوسات باشد، نه بر معقولات. ۳- تعداد آن‌ها طوری باشد که عادتاً امکان تبانی آن‌ها بر دروغ نباشد. ٤- اول، وسط و آخر سند (همه طبقه‌های راویان) در امور سه‌گانه فوق برابر باشند. جمهور اصولیان بر آنند که خبر متواتر مفید علم ضروری است.

حدیث مرفوع

حدیثی است که به پیامبرﷺ نسبت داده شده است و متن آن به گفتار، یا کردار، و یا تقریر پیامبر اشاره کرده است، یکسان است که راوی نهایی حدیث یک صحابی یا تابعی و یا افراد دیگری باشد و یا اسناد آن متصل و یا غیر متصل باشد، لذا به اعتبار حالاتی که دارد ممکن است ضعیف یا حسن و یا صحیح باشد.

حدیث واحد (آحاد)

آحاد در لغت جمع احد به معنی یک و فرد است و حدیث واحد به حدیثی گفته می‌شود که لااقل فاقد یک شرط از شروط حدیث متواتر باشد.

اصل براین است که حدیث واحد مفید ظن اشت، و در شنونده ایجاد ظن (گمان غالب) می‌کند، ممکن است شنونده با وجود قرائنی به علم یقین هم برسد.

حقیقت

چنانچه یک لفظ برای همان معنایی که وضع شده است، به کار رود، گویند در معنی حقیقی خود به کار رفته است، مثلاً: کلمه ماه برای جرم آسمانی‌ای که شب‌ها نورافشانی می‌کند، وضع شده است. هرگاه به همین معنی به کار رود، حقیقت است.

خاص

ضد عام است، عام بر بیش از یکی‌بودن حصر دلالت می‌کند و خاص عبارت از لفظی است که بر یکی دلالت می‌کند.

ظاهر

لفظی است که دارای چند معنی است اما دلالت آن بر یکی از آن معانی قوی‌تر است.
اصل براین است که باید به معنای قوی و ظاهر عمل کرد، مگر آن که دلیلی قوی دال

براین باشد که مقصود از لفظ: معنای ضـعیف و دورتـر اسـت، چنانچـه لفـظ بـر معنـای ضعیف‌تر حمل شود، مؤول نامیده می‌شود.

عام

عموم در لغت به معنی فراگرفتن است. عام مأخوذ از عموم و به معنی فراگیر و شامل است، و در اصطلاح عام عبارت است از: یک لفظ که از یک جهت بدون حصر یکدفعـه بیش از دو تا را برساند.

قیاس

در لغت به معنی اندازه‌گیری چیزی به چیزی است، مثل: اندازه‌گیری پارچه به متـر. و در اصطلاح عبارت است از: سرایت‌کردن حکم یک مسأله به مسأله دیگر، به سبب وجود علت مشترکی که در هردو مسأله وجود دارد.

قیاس چهار رکن دارد: ۱- اصل (مقیس علیه): آن چیـزی کـه دیگـری بـرآن حمـل و قیاس شود. ۲- فرع (مقیس): آن چیزی است که قیاس بر چیـز دیگـری شـده اسـت. ۳- علت: خاصیت مشترکی است که باعث قیاس فرع بر اصل شده است. ٤- حکم: حکمـی که به واسطه‌ی علت مشترک به فرع سرایت می‌کند.

از نظر برخی قیاس از نظر قوت و ضعف دو قسم است: جلی و خفی.

قیاس جلی

در نزد شافعی عبارت از قیاسی است که به طور قاطع فارق میـان اصـل و فـرع در آن الغا شده، و احتمال تأثیر فارق در حکم، ضعیف و خیلی دور و بعید باشد، برخی گوینـد قیاسی است که حکم در مقیس علیه (اصل) تصریح شده باشد و لذا «قیاس مصرح العله» هم گفته می‌شود.

مشترک

لفظی است که برای دلالت بر دو معنا یا بیشتر وضع شده است و دو شرط تعدد وضع و تعدد معنی را دارا می‌باشد، مثل لفظ «عین» که در لغت برای معانی متعدد: چشم، چمه، جاوسوس، خورشید، طلا و... وضع شده است. مجتهد باید با توجه به قرائن لفظی یا حالیه یکی از معانی را ترجیح دهد.

مَجاز

چنانچه یک لفظ برای معنایی غیر از آنچه که برای آن وضع شده به کار رود، می‌گویند لفظ در معنی مجاز استعمال شده است؛ مثلاً: اگر به شخصی به جهت زیبایی‌اش ماه گفته شود، کلمه ماه به صورت مجاز به کار رفته است.

مجمل

لفظی است که چند معنی را به صورت مساوی می‌رساند، و معنی آن مردد بین دو یا چند احتمال است، و برای حمل آن به یک معنی معین نیاز به دلیل و قرینه می‌باشد؛ مانند: لفظ (قرء) که هم به «طُهر« و هم به «حیض» گفته می‌شود. حکم مجمل این است که عمل به آن جایز نیست، مگر این که دلیلی برای انتخاب یک معنی اقامه شود، و معلوم گردد کدام یک از معانی آن مقصود بوده است.

مطلق

لفظی است که مدلول آن در جنس خود شایع و محتمل افراد مختلفی است، به صورتی که می‌شود همه‌ی آن‌ها مقصود باشد، یا بعضی از آن‌ها مانند «رجل» که بر هرفردی که کوچکترین صفت رجولت در او باشد، اطلاق می‌شود همان‌طور که بر کامل آن.

مفهوم

مدلولی است که در کلام نیست، ولی از کلام استنباط و فهمیده می‌شود، مدلولی که مستقیماً از لفظ کلام فهمیده می‌شود، منطوق نامیده می‌شود. خداوند می‌فرماید: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾ [الإسراء: ۲۳] «به پدر و مادر اُف مگو» ترجمه آیه منطوق است، و مفهوم مستنبط از این کلام این است که به طریق اولی نباید پدر و مادر را کتک زد.

مقید

لفظی است که مدلولی خاص و معین دارد، مانند: محمد و رجل طویل (برعکس مطلق).

نسخ

در لغت نابودکردن و یا نابودکردن و جایگزین‌ساختن است، و در اصطلاح عبارت است از: منع استمرار حکم خطاب سابق شرع به خطاب شرعی دیگری که بعد از آن می‌آید، خطاب سابق که حامل حکم اولی است، منسوخ، و خطاب دوم که اثر حکم اولی را از بین می‌برد، ناسخ نامیده می‌شود.

نص

در لغت به معنی بلندکردن و آشکارساختن است، و در اصطلاح به لفظی گفته می‌شود که دلالت آن قطعی است و فقط یک معنی را می‌رساند، و نمی‌توان در آن حال معنی دیگری را از آن مراد گرفت؛ به سخن دیگر: لفظی است که دلالت آن قطعی و صریح است. حکم نص این است که باید به آن عمل کرد، مگر این که منسوخ‌بودن آن ثابت گردد، منظور از نص آیه یا نص حدیث این است که عبارت نقل‌شده عین آیه‌ی قرآن یا متن حدیث است.